ALMUDENA HERNANDO

# La fantasía de la individualidad

## SOBRE LA CONSTRUCCIÓN SOCIOHISTÓRICA DEL SUJETO MODERNO

conocimiento



La Ilustración había anunciado un futuro brillante y emancipador para la humanidad, que sin embargo no se ha realizado. En su lugar, se construyó un orden social caracterizado por la desigualdad de género –el llamado *orden patriarcal*–, en cuya base se encuentra una falsa convicción: que el individuo puede concebirse al margen de la comunidad y que la razón puede existir al margen de la emoción; que cuanto más individualizada está una persona, menos necesita vincularse con una comunidad para sentirse segura, y que cuanto más utiliza la razón para relacionarse con el mundo, menos utiliza la emoción. Y esta convicción, que rige los ideales de nuestro sistema social, está basada en una fantasía: la *fantasía de la individualidad.*

Almudena Hernando parte de estas constataciones para mostrar cómo la *disociación razón-emoción* constituye la clave del orden patriarcal y, desde una perspectiva multidisciplinar y heterodoxa, rastrea las trayectorias históricas diferenciadas (en términos de identidad) de hombres y mujeres que han dado como resultado distintos modos de construir la individualidad moderna en unos y en otras. Su mirada es la de una arqueóloga que fija la atención en la lógica más profunda de los procesos sociohistóricos, y no en la apariencia que éstos puedan revestir en un momento dado.

Y es también la de una pensadora comprometida con su tiempo: si el orden patriarcal es resultado de una trayectoria histórica definida por la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres, relación de poder que, en cuanto norma social, aún se mantiene en la actualidad, "mi esperanza –dice Hernando– es desentrañar algunas claves para entender la lógica que lo guía, pero, sobre todo, que su comprensión pueda ayudar a luchar contra esa subordinación".

Ⓒ Creative Commons

isbn 978-84-92946-42-6






# La fantasía de la individualidad

De la misma autora

*Arqueología de la identidad,* Madrid, 2002
*Los primeros agricultores de la Península Ibérica,* Madrid, 1999

*La construcción de la subjetividad femenina,* Madrid, 2000 (editora)

Almudena Hernando

# La fantasía de la individualidad

Sobre la construcción
sociohistórica del sujeto moderno




conocimiento

Creative Commons

Primera edición, 2012

© Katz Editores
Benjamín Matienzo 1831, 10º D
1426-Buenos Aires
Calle del Barco 40, 3º D
28004-Madrid
**www.katzeditores.com**

ISBN Argentina: 978-987-1566-65-5
ISBN España: 978-84-92946-42-6

1. Estudios de Género. 2. Arqueología. I. Título
CDD 305.8

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: M-24828-2012

# Índice

Para mis compañeros del Departamento de Prehistoria
de la Universidad Complutense.
Con agradecimiento.

# Agradecimientos

Este libro es resultado de muchos años de trabajo, dudas y elaboración intelectual y personal. La información que contiene es resultado de varias estancias de investigación de al menos tres meses cada una en las universidades de California-Los Ángeles (UCLA), Berkeley, Chicago y Harvard, entre 1995 y 2004. Fueron posibles gracias a dos Becas Complutense del Amo, un permiso de movilidad del Ministerio de Educación y Ciencia español y una beca del Real Colegio Complutense en Harvard. Pero su redacción fue resultado de un trabajo muy intenso y concentrado, que generó un borrador inicial, realizado de nuevo en Harvard entre los meses de marzo y mayo de 2011, gracias a una nueva beca del Real Colegio Complutense y a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación (proyecto HAR2009-08666). Deseo agradecer la afiliación como Visiting Scholar a su Departamento de Antropología Social, y en particular al profesor Bar-Yosef y a su director Gary Urton. Pero, sobre todo, deseo agradecer al director del Real Colegio Complutense, Ángel Sáenz Badillos, el ambiente de trabajo, respeto, amabilidad, apoyo, estímulo y libertad que encontré en el Colegio, y el amigable encuentro intelectual y personal que permitía. A Elizabeth Kline y a Cristina Herrero les debo el haber cuidado de mí cuando fui víctima de un accidente y del particular funcionamiento del sistema sanitario norteamericano.

Aunque la progresiva equiparación entre ciencias naturales y sociales está dificultando cada vez más la libertad de elección de los temas de investigación, he tenido la inmensa suerte de pertenecer a una generación en la que todavía era posible elegir la propia de-

dicación en términos ajenos a la productividad bruta de sus resultados. De hecho, a partir de cierto momento, siempre he tenido la sensación de que ni siquiera era yo quien decidía las etapas de esa investigación, la dirección que quería tomar en el siguiente proyecto, en el próximo libro, sino que esa dirección me venía marcada por la propia lógica de los razonamientos; que los temas se me iban imponiendo con el peso de una exigencia a la que no me quedaba otro remedio que atender. La propia investigación marcaba mi camino, y no viceversa.

La consecuencia era que ese camino se iba alejando cada vez más de la especialización tradicional de mi área disciplinar, el estudio de la Prehistoria. Por eso, deseo expresar mi más sincero agradecimiento al Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense, al que pertenezco desde hace más de veinte años. He tenido la inmensa suerte y el enorme privilegio de formar parte de un departamento la mayoría de cuyos miembros ha perseguido de manera honesta, inteligente y generosa el conocimiento en sus respectivas áreas de estudio, lo que ha generado un ambiente personal e intelectual difícil de encontrar en muchos otros contextos académicos. El clima de respeto absoluto por los cambios de dirección que iba tomando mi investigación, además del apoyo y la amistad que he encontrado en algunos de sus miembros, han sido esenciales para poder definir los verdaderos intereses de mi trabajo. Sin este margen de libertad me hubiera sido imposible seguir la lógica de una investigación que era crecientemente inseparable de mis propias preocupaciones vitales, lo que deseo agradecer dedicándoles un libro que no existiría sin su ayuda.

El sinuoso camino de mi trayectoria investigadora me llevó a realizar varios proyectos con grupos indígenas actuales, guiada por la necesidad de entender cómo percibe el mundo y a sí mismo dentro de él quien nace en una sociedad sin escritura, en una sociedad oral. El último de estos proyectos fue el de los Awá-Guajá, al que me referiré en el texto. Fue un proyecto I+D (HUM2006-06276), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y titulado *Etnoarqueología de los Awá-Guajá, un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura (Maranhão, Brasil)*, en el que participaron también Elizabeth Beserra Coelho, Gustavo Politis y

Alfredo González Ruibal. Agradezco a la FUNAI y al CNPq brasileños las autorizaciones y los permisos, y por supuesto a los Awá su paciencia, generosidad y hospitalidad.

Paralelamente a los trabajos de campo iniciales con poblaciones orales, mi vida personal seguía avanzando, y se me iba haciendo claro que los hombres y las mujeres tenemos distintas perspectivas para abordar los mismos problemas y, sobre todo, distintas soluciones para resolverlos. Advertía que, en general, hombres y mujeres tenemos un modo distinto de construir la identidad. Y que así como en el encuentro entre grupos orales y la sociedad moderna siempre es la sociedad moderna la que tiene el poder, en el encuentro entre hombres y mujeres, son los hombres los que disponen de los mecanismos que acaban por darles el poder. Y empecé a preguntarme qué relación existía entre ambas dinámicas, entre esos dos tipos de subordinación, qué relación podía existir entre la identidad de las sociedades orales y la identidad de género femenina.

En el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid encontré el ámbito de discusión intelectual y apoyo emocional que me permitió empezar a reflexionar sobre temas de mujeres e identidades, que es ajeno a la mayor parte de los prehistoriadores y arqueólogos. Sin embargo, también en el campo de la arqueología encontré compañeras con quienes compartir mis intereses y por las que siempre me he sentido acompañada y estimulada. Entre ellas destaco a Margarita Sánchez-Romero, y, muy especialmente, a Sandra Montón. Ella dirige el proyecto I+D HAR2009-08666, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, entre cuyos resultados se incluye este libro, al que ha apoyado incondicionalmente (conceptual y económicamente) para que pudiera ver la luz. En ella siempre he encontrado ánimo y estímulo, reconocimiento y complicidad.

Mi visión multidisciplinar del conocimiento fue exigiendo un creciente trabajo en equipo, que se concretó en dos grupos de lectura, guiados exclusivamente por la búsqueda de conocimiento y el apoyo para la reflexión de quienes los componíamos. El primero de ellos estaba dedicado a la teoría moderna para el análisis de la cultura. Debo destacar aquí a Alfredo González Ruibal y a Víctor Fernández, sin cuya iniciativa y aportaciones de textos siempre no-

vedosos e interesantes el grupo no hubiera podido iniciarse, o a Núria Gallego, Manuel Sánchez-Elipe, Lucía Moragón, Beatriz Marín, Sandra Lozano, José Luis Hergueta, Alfonso Fraguas, o tantos otros, que participaron y enriquecieron las discusiones.

Pero fue en el Grupo de Lectura sobre Mujeres y Poder, creado juntamente con (y por iniciativa de) Nora Levinton, psicoanalista y amiga, donde encontré un espacio de reflexión, amistosa e inteligente, sobre alguno de los temas concretos tratados en este libro. Además de ella, Julia Herce, Maite San Miguel, Fátima Arranz, Carolina Meloni y María Luisa Lasheras forman su núcleo permanente. Aunque todas participamos de una posición crítica feminista, cada una parte de una dedicación profesional diferente, lo que en mi opinión constituye una de las claves del estímulo y enriquecimiento que el grupo supone para todas. La experiencia derivada de esta interacción me demuestra que, aunque el trabajo intelectual tiene una parte necesariamente individualizada, personal e intransferible, el trabajo en grupo permite entender los límites que tiene el propio pensamiento, observar las carencias del propio paradigma y descubrir problemas nuevos que sólo son visibles desde la mirada fresca y no contaminada de alguien ajeno a la propia especialidad. Por otro lado, tal como también me ha demostrado siempre la docencia, la comunicación emocional es fundamental para el crecimiento intelectual, pues sirve de puente para que el intercambio de información permita el desarrollo creativo de quien la recibe. En este sentido, la interacción personal no me parece sustituible por la sostenida con ordenadores (o libros), porque la relación emocional directa, persona a persona, permite abrir las puertas a un tipo de proceso intelectual que no se activa del mismo modo a través de máquinas u objetos interpuestos. Mi experiencia es que el pensamiento no es resultado sólo del aumento de la información, sino de muchos procesos psicológicos de carácter emocional (estímulo, reconocimiento, valoración, legitimación…), que se han dado cita en estos grupos de lectura.

Las alianzas intelectuales y emocionales con otras mujeres que se encontraban con los mismos problemas, dudas y confusiones que definían mi propia vida me resultó esencial para entender que no tenían que ver con deficiencias o insuficiencias mías, sino que manifestaban un problema más amplio y general, al que he dedicado

este libro. Estas alianzas se cifran, además de las señaladas en el grupo de lectura mencionado, en un grupo de amigas muy concreto, que en parte integran también aquél: Julia Herce, Nora Levinton, Pilar Aguilar, Fátima Arranz, Pilar Rubio y Laura Freixas. Sin ellas no me hubiera sido posible encontrar la seguridad que siento cuando pienso en los argumentos que he vertido aquí. Y a ellas debo, junto a Carolina Meloni, la lectura y los útiles comentarios de partes o de la totalidad de un primer borrador de este libro.

A Juan Gutiérrez, Ángela Dewar, y Ana, Sofía, Sally y Gabriela Gutiérrez Dewar debo el privilegio de haber encontrado una segunda familia, en la que el reconocimiento intelectual es tan importante como el amor incondicional que expresan entre sí y a quienes tenemos la suerte de formar parte de su núcleo *extendido*. Creo que la importancia de las emociones se me hizo más clara a través de ellos, por su capacidad cálida y generosa para expresar el afecto sin más límites que los derivados del escrupuloso y delicado cuidado y respeto hacia el otro.

Y por último, este libro es resultado de toda una experiencia de vida en una familia de cinco hermanas y un hermano, que se mantiene muy unida, y cuyos conflictos, silencios, necesidades y resoluciones han servido de materia prima para todas mis reflexiones.

Para todos ellos, mi más sincera gratitud y mi más profundo cariño.

# I
# Planteamientos generales

## 1

Tal vez fue porque a mi madre le gustaba vestirnos igual a mi hermana melliza y a mí, aunque no nos parecíamos nada, e incluso a nuestra tercera hermana, y a la cuarta… Tal vez fue por eso, pienso, que nunca acabé de confiar en las apariencias. Porque aun cuando de adultas siempre hemos tenido una excelente relación, el hecho es que bajo aquella encantadora estampa de armoniosa sincronización infantil subyacían tantos conflictos como los que cabe esperar de la relación normal entre los seis hermanos que llegamos a ser…

Tal vez también pudo ser esto lo que me llevó, sin saberlo, a estudiar arqueología, porque después de haber dedicado una tesis doctoral al Calcolítico del sureste español me di cuenta de que apenas me interesaba lo que había ocurrido en el 2.500 a.C., y se convirtió en un misterio profundo la causa que podía haberme conducido hasta allí. Sin embargo, ahora me parece meridianamente claro que sin la prehistoria y la arqueología no podría pensar las cosas que me interesan del modo en que me interesa pensarlas. Tardé un tiempo en entender lo que ya habían comprendido Freud y Foucault mucho antes que yo: que lo que me atraía de la arqueología era que, utilizada en sentido metafórico, me ofrecía un procedimiento de análisis genealógico, de largo plazo, que enseña a bucear en las raíces y los fundamentos de los procesos visibles, fijando la atención en la lógica profunda que les da sentido y no en la apariencia que su expresión puede revestir en un momento dado. Entendí también que la prehistoria enseña a considerar los orígenes como una de las

claves esenciales de esos procesos, que no se entienden de la misma manera sin esa variable fundamental. Pero, sobre todo, comprendí que el estudio de la cultura material, en la que se especializa la arqueología en tanto que disciplina, proporciona un instrumento particularmente interesante para abordar el estudio de una sociedad cuando se desea huir de las apariencias, porque dirige la mirada a lo que la gente *hace* y no, como en el caso de la historia, a lo que ha decidido contar de sí misma.

Cuando se observa con mirada de arqueóloga a las sociedades actuales, sean indígenas o industriales, saltan a la luz datos muy interesantes, porque se comprueba que, en general, lo que la gente dice de sí misma no coincide con lo que se observa que hace. William Rathje (1992), que recibió el premio de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia por su proyecto de *arqueología sobre la basura*, demostró, por ejemplo, que cuando hoy se les pregunta a los estadounidenses sobre sus hábitos de consumo dicen cosas que no se corresponden con lo que se encuentra en los cubos de basura que hay en la puerta misma de sus casas, y que esto no sucede necesariamente porque mientan, sino porque no reconocen determinadas cosas que hacen. De ahí que mi formación como arqueóloga me lleve a estar convencida de que si se quiere averiguar cómo es la gente en realidad, no hay que analizar lo que dice, sino lo que hace.

Hay toda una parte de nuestro comportamiento que no es reconocida en nuestro discurso consciente y explícito, porque no es valorada socialmente, o porque representa partes de nosotros mismos que preferimos no tener presentes. La consecuencia es que esa parte puede ser *negada*, en el sentido de que puede no ser vista, ser ignorada por la propia persona que, sin embargo, está poniéndola en práctica delante de nuestros ojos. Debe entenderse que estas personas no están mintiendo, sino que ellas mismas no reconocen ante sí mismas lo que hacen. Cuando en este texto se haga alusión a una *negación* no se estará haciendo referencia, por tanto, al hecho de negar que se sabe algo cuando sí se sabe, sino al hecho de no saber, de no tener conciencia de estar haciendo lo que sin embargo se está haciendo.

Pues bien, lo que propongo es dirigir una mirada de prehistoriadora (teniendo en cuenta procesos de largo plazo que empiezan en

los orígenes), y de arqueóloga (observando qué es lo que hacen sus representantes) a determinados aspectos del orden social en el que vivimos, aquellos que afectan a la relación entre hombres y mujeres. Este orden ha sido denominado *patriarcal* porque es resultado de toda una trayectoria histórica definida por la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres, relación de poder que, en cuanto norma social, sigue manteniéndose en la actualidad. Mi esperanza es que las próximas páginas permitan desentrañar algunas nuevas claves para entender la lógica que lo guía, pero, sobre todo, que su comprensión pueda ayudar a luchar contra esa subordinación.

## 2

Cada sociedad produce su propia verdad, que a su vez sostiene el poder que la rige. Se trata de un procedimiento circular, que Foucault (1992: 187) denominó "régimen de verdad": "la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan". El poder se sostiene porque la sociedad considera *verdaderos* los principios en los que se fundamenta, lo que lleva a su vez a alcanzar el poder a quien cree que esos principios son verdaderos, potenciando así el régimen de verdad.

En nuestra sociedad, "la 'verdad' está centrada en el discurso científico y en las instituciones que lo producen" (*ibid.*; también Adorno y Horkheimer, 1994: 61), por lo que si queremos desentrañar la lógica que guía nuestro orden social habrá que preguntarse qué relación existe entre la ciencia y la lógica del poder que lo caracteriza. Aunque tanto desde la propia Física como desde las ciencias naturales o sociales se vienen generando desde hace tiempo formulaciones alternativas y críticas, el estereotipo de racionalidad científica más divulgado socialmente sigue aún modelado de acuerdo a los métodos de la física del siglo XVII (Midgley, 2004: 31). En ellos, se comparaba el funcionamiento y el movimiento de las partículas físicas con los de una máquina que, por tanto, podía utilizarse como analogía para describir cualquier organismo integrado por dichas partículas. Descartes incluyó como ejemplo de estos organismos el

cuerpo humano, y aunque dejó fuera la mente, otros autores ampliaron la analogía también a este dominio, lo que llevó a interpretar como *verdaderas* las explicaciones que referían a la sociedad humana a comportamientos mecanicistas y computables, semejantes a los de una máquina (*ibid.*: 49). Esta forma reduccionista de entender la sociedad (que conocemos como *positivismo*) no sólo dejaba fuera la dimensión emocional de lo humano, sino también la propia complejidad de las interacciones que componen el universo en general. Empezaremos por esto último.

Entender el universo desde el punto de vista de su complejidad constituye un ejercicio en muchos sentidos opuesto al de la ciencia positiva. Ésta se caracteriza por analizar elementos discretos y separados, detallando sus rasgos y características, clasificando, computando y midiendo sus componentes. Sin embargo, desde hace tiempo y en número creciente, investigadores de todas las disciplinas (incluida la Física) consideran un error aplicar este enfoque al estudio de cualquier dinámica, argumentando que la forma o las características que adopta cada uno de los elementos de un sistema es el resultado de su interacción compleja con los demás, lo que introduce una dimensión de *desorden* no computable a través del modelo trivial de las máquinas.[1] Para entender los procesos de los que esos elementos participan, deben anularse las disociaciones con las que opera la ciencia positiva, que referidas a los fenómenos humanos son, por ejemplo, del tipo sujeto-objeto, sociedad-persona, cultura-naturaleza, cuerpo-mente, dominador-dominado, etc.[2]

1 Morin (2005) señala que aunque el universo es resultado de lo que denomina "dialógica entre el orden y el desorden" (p. 426), las ciencias positivas han considerado que "la organización dependía pura y simplemente del orden" (p. 427), equiparando así el funcionamiento (no trivial) de la sociedad con el de una máquina artificial (trivial), que se diferencia de la primera en que no admite el desorden; si éste aparece, deja de funcionar, mientras que la "máquina viva" encuentra en ese desorden la posibilidad de libertad, creatividad y cambio (p. 430).

2 Numerosos autores han insistido en la dificultad de comprender distintos tipos de procesos si se aíslan las partes que los integran. Pueden verse, por ejemplo, Elias (2001), Morin (2005), Viveiros de Castro (1996), Descola (1996, 2005), Haraway (1985), Latour (1993), Callon (1991), Strathern (1988), o, en general, todo el pensamiento estructuralista y postestructuralista, poscolonial, decolonial o feminista.

Pondré el ejemplo que me resulta más cercano para explicar mejor aquello a lo que me refiero: la interacción sujeto-objeto.

La arqueología tradicional ha interpretado (e interpreta) los objetos como un resultado pasivo generado por sociedades guiadas siempre por una misma lógica (que obviamente es la propia del arqueólogo/a), por lo que le basta recuperar y describir los objetos o los datos económicos para *explicar* a esa sociedad. Sin embargo, posiciones más recientes comienzan a demostrar la imposibilidad de separar sujetos y objetos en el análisis de una cultura: si los objetos de distintas culturas son diferentes es porque las personas que los fabrican también lo son. Desde este punto de vista, resulta obvio que las personas construyen la cultura material tanto como la cultura material construye a las personas. Es decir, somos como somos porque utilizamos determinados objetos, y porque somos así, fabricamos unos objetos y no otros.[3]

Para explicarlo mejor, comenzaré dando un ejemplo extraído de mi propia experiencia viajera a la zona del mundo que más conozco y quiero, Latinoamérica: viajar en autobús por zonas indígenas latinoamericanas implica introducirse en una realidad social que apenas se define a través de rasgos de individualización. Esos autobuses no suelen caracterizarse, coherentemente con ello, por asientos individualizados, sino por bancos corridos en los que siempre cabe mucha más gente de la que una imaginación entrenada en la parcelada (y resistente al contacto físico con desconocidos) imaginación occidental alcanzaría nunca a concebir. Si se convive con esos grupos indígenas, se observará, a su vez, que la comida no suele disponerse en platos individuales, sino en recipientes colectivos de los que cada uno toma lo que desea, para lo que normalmente utiliza los dedos, y no cubiertos. Nada de esto es imaginable en una cultura tan individualizada como la del contexto urbano europeo donde vivo, Madrid, cuyo transporte público se caracteriza por

3 Las últimas corrientes de la Arqueología (por ejemplo, la llamada Arqueología Simétrica) y los estudios de Cultura Material Contemporánea vienen insistiendo recientemente en este punto. Véanse, por ejemplo, González Ruibal *et al.* (2011), Hernando y González Ruibal (2011), Olsen (2010), Holbraad (2009), Knappett y Malafouris (eds.) (2008), o Witmore (2007), entre otros.

presentar asientos claramente separados, y donde alimentarse en grupo exige pulcras e higiénicas medidas de separación interpersonal. No se trata sólo de que producimos objetos individualizados porque nosotros lo estamos, sino de que a través del uso rutinario de esos objetos nos vamos individualizando cada vez más, por lo que en el futuro generaremos objetos crecientemente individualizados que potenciarán la lógica de la tendencia social. Piénsese, a este respecto, en la transformación que han experimentado las relaciones personales en los últimos veinte años y se hará evidente que no sería posible concebirlas sin los soportes materiales que constituyen su vehículo (teléfonos móviles, ordenadores, etc.); o recuérdese el cambio que están experimentando las pantallas de cine de los aviones, simultáneamente al aumento de la individualidad que nos caracteriza: hasta hace pocos años, todo viajero que volara en clase turista tenía una única opción de entretenimiento, expuesta en grandes pantallas que luego se fueron parcelando en otras más pequeñas repartidas entre los asientos. Los últimos modelos de avión han asignado, sin embargo, una pequeña pantalla a cada asiento, en la que cada pasajero puede elegir entre una variada oferta, lo que permite poner en juego los deseos personales en lugar de tener que adaptarse al deseo del programador de la compañía aérea. La cuestión es que el pasajero no sólo *puede* elegir, sino que *tiene que* hacerlo, lo que lo obliga a plantearse cuáles son sus deseos y, en consecuencia, a reforzar así, de manera cotidiana e inconsciente, su individualidad (basta con intentar comprar un bocadillo en algunas cadenas de los Estados Unidos para comprender a qué me refiero).[4]

Con estos ejemplos pretendo demostrar que la cultura material no es un instrumento pasivo de la cultura, sino que, muy por el contrario, es uno de los términos de relación a través de los que aquélla se construye, por lo que ambas están entretejidas y mutuamente determinadas. En consecuencia, su estudio será siempre significativo para entender aquello sobre lo que la propia sociedad no reflexiona ni expresa de manera explícita. En este sentido, podríamos decir que la cultura material expresa los rasgos estructu-

4 Elias (1990a: 144) ya hizo alusión a la "obligación" (y no sólo a la posibilidad) de elegir que implica la individualidad.

rales profundos, el inconsciente de la cultura. Y aunque no es posible hacer el estudio de las personas del pasado en los mismos términos utilizados con las del presente, sí puede derivarse de todo ello la conclusión de que si la gente del pasado tenía cultura material diferente es porque ella misma *era* diferente, tenía una manera distinta de entender el mundo, formas distintas de construir su identidad.

La misma imposibilidad de separar las partes acontece en todas las demás interacciones. Estamos acostumbrados a pensar la realidad como si los elementos que la componen pudieran separarse entre sí siguiendo el modelo de las máquinas, cuando lo que ocurre es que si existen con la forma en que existen es por su constante codeterminación e interacción. Tomemos ahora, por ejemplo, la relación sociedad-persona. Tradicionalmente existían dos tipos de posiciones al respecto: las que daban la prioridad a la sociedad en la determinación de la persona, y las que se la daban a las personas en la determinación de las características de su sociedad. Sin embargo, va tomando peso la idea de que una y otra no pueden pensarse como entidades separadas, porque no son sino dos caras de una misma moneda.

Sigmund Freud (2006: 90), en su célebre *El malestar en la cultura*, establecía "trascendentes analogías" entre el "individuo" y la cultura. A su juicio, en ambos se expresaban fenómenos similares, lo que daba origen a patologías comparables. Sin embargo, alertaba sobre el riesgo de intentar aplicarles remedios semejantes, dado que se trataba "únicamente de analogías". Más allá del profundo desconocimiento de datos etnológicos y del carácter netamente evolucionista que caracteriza el pensamiento (y la sociedad) de Freud, podría decirse que esa percepción de la relación entre persona y cultura rige el pensamiento más actual sobre las dinámicas humanas. De hecho, la relación se considera ahora mucho más profunda aun, pues a diferencia de Freud, que la consideraba una mera *analogía*, diversos autores (con los que me identifico) están utilizando desde los años noventa el concepto de relación *fractal*.[5] Con él aluden a la

5 En Hernando y González Ruibal (2011: 14) puede rastrearse el uso de este concepto en las ciencias sociales. Wagner (1991), Abraham (1993), MacWhinney (1990),

imposibilidad de diferenciar a la persona de la cultura, ya que ambas instancias son expresión de un mismo proceso a diferentes escalas, donde la distinción entre el todo y la parte carece de significado. Si la sociedad capitalista se define, por ejemplo, por ciertos rasgos económicos o sociales es porque las personas que la constituyen interaccionan de un modo y no de otro, lo que se debe a que su subjetividad está construida de una cierta manera que los lleva a interaccionar así y no de otra forma. Del mismo modo, una sociedad *igualitaria* de cazadores-recolectores no implica sólo una forma de organización socioeconómica, sino una determinada modelación de la subjetividad de sus miembros, y así sucesivamente (más adelante trataremos este punto con más detenimiento). Esto significa que los rasgos que caracterizan a una sociedad son sólo la expresión del modo de *ser persona* que tienen quienes la constituyen, es decir, de su modo de identidad.

La idea continúa una línea de pensamiento representada desde hace años por autores como Bourdieu (1977), Giddens (2003), Elias (1993) o Morin (2005), quienes plantearon una constante interacción y codeterminación entre la sociedad y las personas, en el sentido de que, con su lenguaje, sus normas, sus prohibiciones o su conocimiento, la sociedad va definiendo el modo de ser persona de quienes nacen en ella, y debido al particular modo en que han sido socializadas las personas van generando a su vez nuevas dinámicas que irán definiendo y cambiando poco a poco su sociedad. Pondré un ejemplo que a todos nos es familiar: debido al hecho de haber sido educado en un contexto caracterizado por determinadas dinámicas, necesidades, actitudes y potencialidades, a Mark Zuckeberg se le ocurrió la idea de Facebook, que vino a satisfacer esas necesidades y a su vez comenzó a crear un tipo de dinámicas novedosas que están cambiando a la sociedad. Sin entender el contexto cultural de Zuckeberg no es posible entender Facebook, y sin Facebook no se pueden en-

---

Haraway (1985) y Strathern (1990) establecieron sus bases. Recientemente, autores como Viveiros de Castro (2001) o Kelly (2005) lo utilizan para analizar grupos del Amazonas. A diferencia de algunas de esas complejas interpretaciones, me limitaré a utilizar el concepto en el sentido de considerar que "individuo y grupo son falsas alternativas [...] pues cada uno de ellos implica al otro" (Wagner, 1991: 162), y que su relación es de escala y no de determinación, como se explica en el texto.

tender determinadas dinámicas que están modificando el modo en que las jóvenes generaciones serán socializadas a partir de ahora. El orden social y la subjetividad de sus miembros constituyen dos niveles en los que se observa una misma estructura.

3

Nuestra sociedad está caracterizada por la convicción de que nuestro grupo es más fuerte que los demás porque hemos desarrollado la *razón* y reprimido la *emoción* más que ningún otro. Esto se refleja no sólo en el discurso social que nos modela, elevado a la categoría de *verdad* al llegar a la Ilustración, sino también en el tipo de ciencia que sigue constituyendo el modelo de explicación más divulgado (el *positivista*) y en la identidad de los hombres que ocupan las posiciones más elevadas de poder, desde donde siguen reproduciendo ese discurso, en una realimentación interminable entre orden social y subjetividad. Se trata de diferentes escalas de una misma dinámica de relación con el mundo.

Como ya ha sido analizado con profundidad por distintos autores, al pretender la ciencia positiva que las emociones no participan en nuestro conocimiento, resulta imposible introducir esa dimensión en las dinámicas estudiadas, y de esta manera contemplar la naturaleza completa de las relaciones y la complejidad del comportamiento humano.[6] Podríamos decir que las emociones constituyen el componente de *desorden* que se produce en la interacción social, y los modelos dominantes en las ciencias sociales y en las humanidades han contemplado paradigmáticamente sólo los elementos ordenados y previsibles, siguiendo el modelo de las máquinas. De esta forma, ofrecían una imagen de la sociedad regida por mecánicas no sólo controlables, sino también susceptibles de diseño y planificación.

6 Migley (2004: 206) observa, con acierto, que para la mayor parte de los investigadores "estudiar fenómenos subjetivos equivale a 'ser subjetivo'", lo que constituye el mismo tipo de error que si se pensara que "el estudio de la locura debe ser él mismo loco, o que el estudio de la conducta malvada es malvado en sí mismo".

Esta valoración reduccionista del fenómeno humano se fue gestando históricamente a medida que la sociedad incrementaba su complejidad socioeconómica y desarrollaba la ciencia y la tecnología, y llegó a constituir la base del discurso social en el siglo XVIII, en la llamada Ilustración. En ella, la emoción quedó definitivamente *negada* como componente determinante del comportamiento humano *ideal*, que debía basarse sólo en la razón en tanto que garante del orden, la emancipación y el *progreso*: cuanto más usara la razón, más libre sería el ser humano, más emancipado y poderoso. Sin embargo, la puesta en práctica de ese proyecto ilustrado no ha conducido a la sociedad a la liberación y la emancipación que pretendía, sino a un creciente malestar personal y a una cosificación muy destructiva del mundo (humano y no-humano). De hecho, se ha llegado a formas aberrantes de racionalización (basta pensar en el holocausto nazi), o a situaciones de injusticia, desigualdad y sufrimiento que no parecen ser resultado de un diseño planificado y consciente, como si la realidad se nos escapara de las manos sin que podamos explicar fácilmente la causa. Deambulamos confusos y desorientados ante un futuro que cada vez nos parece menos planificado, menos liberador y menos ajustado a valores y principios humanitarios. En su famosa obra *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer argumentaron que este desajuste entre lo previsto por la Ilustración y el desarrollo histórico residía en el *tipo* de razón que la sociedad estaba utilizando. En su opinión, el proyecto ilustrado sólo podría cumplirse si se dejaba de utilizar la razón kantiana puramente instrumental, y se empezaba a poner en práctica una *razón crítica* que tuviera en cuenta los objetivos últimos y las consecuencias de las acciones, es decir, la moralidad de los actos, que la razón instrumental había relegado al terreno del oscurantismo. Habermas (2002: 99), por su parte, defendió igualmente que las sociedades occidentales modernas "fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad, centrada en aspectos cognitivo-instrumentales y, en este sentido, sólo particular".

En esta misma dirección se van encaminando las críticas actuales, que sin embargo, a diferencia de las anteriores, introducen ya claramente la *negación* de la dimensión *emocional* como la clave del problema. Mary Midgley (2004: 127 y 130), por ejemplo, argumenta

que la idea ilustrada de que el individuo es esencialmente "una voluntad usando un intelecto", capaz de generar un pensamiento "imparcial, desapegado, racional e impersonal", es uno de los tantos mitos con los que opera nuestra cultura, ya que razón y emoción no pueden deslindarse entre sí. Y es precisamente a esta conclusión a la que comienzan a llegar los más recientes estudios neurológicos, para los que toda la cognición y el pensamiento humanos son el resultado de una combinación inseparable de ambos dominios: razón y emoción (Damasio, 2009). De hecho, estos estudios sostienen que es la emoción, la capacidad de empatía, la que permite evaluar la lógica racional que debe aplicarse en cada situación para conseguir la mayor eficacia, y que se generan resultados desastrosos para la propia vida cuando, debido a daños cerebrales, la persona no puede activar los centros neurológicos relacionados con la emoción. Como Edgar Morin (2005: 438) señalaba en relación con los sistemas sociales, la racionalidad se mueve en esos últimos casos en "un sistema lógico cerrado, aislado, incapaz de ver lo real".

Los argumentos de este libro profundizan en esta misma línea de pensamiento: el brillante y emancipador futuro que la Ilustración preveía se está desmoronando ante nuestra incrédula y atemorizada mirada porque fue diseñado conforme a una *convicción falsa que aún pervive como sostenedora del orden social, de la ciencia clásica y de la identidad de los hombres* que rigen la sociedad (en relación fractal). Esta convicción es la de que el individuo puede concebirse al margen de la comunidad, y que la razón puede existir al margen de la emoción; que cuanto más individualizada está una persona, menos necesita vincularse con una comunidad para sentirse segura, y que cuanto más utiliza la razón para relacionarse con el mundo, menos utiliza la emoción. Esta convicción, que rige los ideales de nuestro sistema social (fijados en la Ilustración), y sobre la que se apoya la seguridad personal de la mayor parte de los hombres que ocupan posiciones de poder, está basada en una fantasía, como intentaré demostrar en las páginas que siguen. La he llamado la *fantasía de la individualidad.*

Se podrá aducir que las posiciones posmodernas ya aceptaron hace tiempo que la emoción juega un papel relevante en la relación de conocimiento. Ciertamente es así, pero la importancia que die-

ron a la *subjetividad* fue tan elevada que reducían el conocimiento a un simple *relato*, mediado siempre por las condiciones particulares de cada sujeto, lo que impedía establecer condiciones objetivas de validación. La consecuencia es que el discurso posmoderno no puede constituir una herramienta de crítica social, objetivo que en mi opinión debe ser irrenunciable entre quienes tenemos el privilegio de dedicar la vida a la reflexión intelectual.

Los argumentos que se irán desgranando en las siguientes páginas se alejan por ello de los argumentos posmodernos y se insertan en la línea crítica de lo que podría llamarse *teoría de la complejidad*, representada hoy día por investigadores de todas las disciplinas científicas. Parten del principio de que el conocimiento debe poder validarse y por tanto considerarse objetivo, pero al mismo tiempo escapan de la ciencia *positiva* que identifica las dinámicas humanas con las de las máquinas, ordenadas, previsibles y controlables. Como iremos viendo, en los argumentos que siguen se tendrá en cuenta no sólo el orden de la razón y de los comportamientos reconocidos y conscientes, sino también el desorden de la emoción y de los comportamientos *negados* e inconscientes.[7]

La diferencia que presentarán mis argumentos respecto de otros ya desarrollados en la misma dirección es que, a través de ellos, intentaré demostrar que la *convicción de que puede existir el individuo autónomo de la comunidad, y una razón autónoma, separada de la emoción, se relaciona de manera intrínseca, indisociable y directa con la necesidad de subordinación de las mujeres,* porque es precisamente la *negación* de la importancia de los vínculos emocionales lo que hizo (y hace) imprescindible esa subordinación. En este sentido, podría decirse que la Ilustración elevó a la categoría de *verdad* la clave más profunda sobre la que se construye el llamado *orden patriarcal*.

Esto quiere decir que las razones por las que el orden social se ha construido históricamente sobre la subordinación de las mujeres no son conscientes y explícitas, sino que pertenecen al orden

7 Damasio (2009: 175-176) reconoce que desde la neurología se observa "un campo enorme de procesos no conscientes, parte de los cuales es susceptible de explicación psicológica y parte de los cuales no lo es".

de lo *negado*. De ahí que no resulte suficiente (aunque sí es, obviamente, necesario) argumentar sólo en el nivel de lo reconocido y consciente, en el nivel de la razón, para desarrollar un proyecto social realmente emancipador basado en la igualdad de derechos entre los dos sexos. Por más importante y necesaria que sea la lucha por cambiar las leyes y por conseguir que un número creciente de mujeres accedan al poder, la desigualdad se mantendrá con toda su vigencia si no se combate en otro nivel, intentando sacar a la luz lo que el discurso social *niega*, aquello que las personas hacen sin saber que lo hacen. Porque sólo en este nivel puede encontrarse la causa última de esa desigualdad, el motivo que explica que, por ejemplo, puedan existir hombres con un claro discurso a favor de la igualdad de género, que sin embargo sostienen relaciones desiguales (llenas de afecto, quizá, pero desiguales en términos de poder) en su vida personal. Estos hombres no suelen reconocer la relación de poder inherente a su relación, atribuyéndola a complementariedades necesarias, cualidades *femeninas* que les resultan particularmente atractivas, u otras *razones* del mismo cariz. La razón que explica la contradicción entre su discurso y su vida personal es que ni la contradicción ni la relación de poder inherente a la desigualdad son en general visibles para ellos mismos, ni por tanto susceptibles de transformación mediante argumentos racionales. De ahí que considere que para luchar en favor de la igualdad no basta con pedir a esos hombres que apliquen la razón, porque la relación de dominación no está cimentada en razones que los hombres (inteligentes) se empeñen de ningún modo en defender, sino en emociones que no pueden entender y que por eso *niegan.* Y es este hecho, que sólo es visible cuando se observa lo que esos hombres hacen, y no lo que dicen, lo que considero necesario poner en evidencia si se quieren desvelar los mecanismos que rigen la relación de dominación entre hombres y mujeres.

4

El argumento básico de este libro, el eje sobre el que va a discurrir, es que el mundo occidental ha ido construyéndose gradualmente

sobre un orden lógico definido por una creciente *disociación entre razón y emoción*, idealizando la razón como único fundamento de la seguridad y la supervivencia humana y *negando* que el vínculo emocional constituya la base de esa seguridad. Argumentaré que, por el contrario, el sentimiento de pertenencia a un grupo, construido a través de la conexión emocional entre sus miembros, no sólo es imprescindible, sino que constituye la *única* estrategia irrenunciable de todo ser humano para poder sentir seguridad sobre su capacidad de supervivencia: ésta puede generarse activando exclusivamente mecanismos emocionales (los mitos de los cazadores-recolectores) sin que existan los racionales; pero no puede generarse a través de mecanismos racionales sin que existan los emocionales. El mundo occidental fue construyendo, sin embargo, un discurso social en el que a medida que se desarrollaban los mecanismos de la razón (conocimiento científico, control tecnológico, poder personal), se ocultaban los de la emoción (sentido de la pertenencia al grupo), que no dejaban de existir, sino que simplemente dejaban de reconocerse, se invisibilizaban.

Para poder *creer* que no se necesita lo que en realidad es imprescindible (la conexión emocional que genere sentido de pertenencia) y elevar esta apariencia de las cosas al incuestionable nivel de la *verdad*, el orden social fue desarrollando toda una serie de estrategias, entre las cuales se encuentra (aunque no sólo) la dominación de las mujeres. Lo que aquí se defenderá es que los hombres no han necesitado dominar a las mujeres por el hecho de ser mujeres, sino porque ellas se *especializaron* en el sostenimiento de los vínculos del grupo, que era un mecanismo de seguridad imprescindible para ellos, pero cuyo reconocimiento fue guardando una relación inversamente proporcional al que merecía la razón como vía para obtener control y poder sobre el mundo. Y sucedió así por la simple razón de que ambos se basan en mecanismos contradictorios, como veremos. Ninguna *esencia* derivada del sexo de la persona puede explicar la relación de poder que ha caracterizado a la que ha sido sostenida entre hombres y mujeres durante la mayor parte de nuestra historia. De ahí que considere que para entenderla es necesario profundizar en el conocimiento de las dinámicas de socialización que la han venido definiendo.

5

Entender cómo se ha podido construir la fantasía de que la razón puede ser autónoma –que no es otra cosa que entender cómo se pudo construir un orden social caracterizado por la desigualdad de género (el llamado *orden patriarcal*)– puede ayudar a liberar no sólo a las mujeres, sino también a los hombres. Es cierto que ellos ocupan mayoritariamente las posiciones de poder, pero lo hacen a costa de ocultar y reprimir en ellos mismos esa dimensión que los ha llevado a ocultar y reprimir a las mujeres: la dimensión emocional. En este sentido, creo que tal vez sería útil sustituir el término *orden patriarcal* por el de *orden disociado razón-emoción*. Esto permitiría entender, por un lado, que si algunas mujeres acceden al poder sin poner en cuestión la lógica que lo sostiene, no estarán transformando, sino reforzando, el orden social al que creen combatir, perpetuando la subordinación de la mayoría de las demás mujeres. De ahí que la lucha por la igualdad no deba limitarse al aumento del número de mujeres en el poder, sino en poner en evidencia y transformar la lógica que hasta ahora ha caracterizado ese poder (político, científico, económico, etc.). Y hablar de un orden *disociado razón-emoción* facilitaría, por otro lado, que los hombres entendieran que la lucha por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres no persigue sólo reclamar derechos para las mujeres, sino también el derecho de ellos mismos a dejar de *negar* la trascendental importancia que para ellos tienen las emociones y los vínculos, liberándose con ello de un tipo de socialización que los obliga a reprimirlas y ocultarlas.[8]

8 Way (2011) analiza cómo el proceso de socialización lleva a los adolescentes estadounidenses a pasar de reconocer abiertamente la importancia de sus emociones a negarlas cuando empiezan a sentirse adultos. Tanto ella como Carol Gilligan (1990) hablan de la "crisis de conexión" que van sufriendo de manera creciente los adolescentes, impelidos por un discurso social que identifica la "madurez" de los hombres con "independencia y estoicismo emocional" (*ibid.*: 268). Esto les provoca sufrimientos que aun son capaces de reconocer en el paso a la adolescencia, pero que más tarde, identificados con el sistema, ya no pueden expresar.
De hecho, existen en la actualidad grupos de apoyo creados por hombres que luchan por escapar de lo que denominan *masculinidad hegemónica*

## 6

Este libro no pretende ser un ensayo erudito en ningún sentido. Tal vez aunque lo intentara no podría hacerlo, pero, en todo caso, no deseo intentarlo. Me limitaré a tratar de realizar una serie de reflexiones desde una perspectiva multidisciplinar y heterodoxa sobre el *problema* de la desigualdad entre hombres y mujeres en nuestra sociedad y su relación con la prioridad que el discurso en que nos socializamos y, por tanto, reproducimos, da a la razón sobre la emoción. Aunque pienso que varios de los argumentos que sostendré serían aplicables a otras culturas, me centraré exclusivamente en la nuestra, pues me parece imprescindible conocer los contextos históricos para poder realizar afirmaciones de cualquier tipo.

Para construirlo teóricamente, he combinado datos históricos (y prehistóricos) de nuestra trayectoria cultural con un razonamiento teórico especulativo. Aunque explicar el origen y desarrollo de la desigualdad de género que caracteriza nuestro orden social constituye un atrevimiento necesariamente especulativo, he procurado desarrollar argumentos que pudieran apoyarse de algún modo en los datos empíricos existentes, tanto de la sociedad moderna occidental como de otras sociedades actuales con menor nivel de complejidad socioeconómica. He construido las especulaciones a partir de datos etnológicos y etnoarqueológicos, resultado tanto de búsquedas bibliográficas en varias universidades norteamericanas (UCLA, Berkeley, Chicago y Harvard), como de mis propios proyectos de campo (en Guatemala y en Brasil especialmente), así como de los datos arqueológicos e históricos obtenidos por otros.

La bibliografía no pretende ser exhaustiva, pues tener en cuenta todos los elementos que interaccionaron en el proceso sería inabarcable. Supondría observarlo desde todos los puntos de vista posibles, considerando los infinitos factores que intervinieron en la construcción y el desarrollo de nuestra sociedad. Resulta ridículo pretender siquiera que eso sea posible, sobre todo si se parte de la ne-

---

(Connell, 1995). Pueden verse distintos aspectos de la discusión actual sobre el concepto de *masculinidad* en Carabí y Armengol (eds.) (2008), Lomas (ed.) (2002), o Bonino (1999), entre otros.

cesidad de estudiar las interacciones y no los elementos aislados. De modo que me he limitado a estudiar parte de estas interacciones, desde un punto de vista muy parcial, reconociendo desde estas primeras páginas su insuficiencia. Me limitaré a analizar cómo se ha ido construyendo la identidad de hombres y mujeres a lo largo de nuestra historia, para entender su relación con el aumento del poder de los primeros y con la creciente valoración, asociada a ese poder, de la razón sobre la emoción.

7

Mi objetivo se limita a intentar demostrar que la *disociación razón-emoción* constituye la clave del llamado *orden patriarcal* y a analizar cómo las trayectorias históricas diferenciadas (en términos de identidad) de hombres y mujeres han dado como resultado distintos modos de construir la individualidad moderna en unos y en otras. Para ello, utilizaré constantemente el término *identidad*, de tan flexible significado. Con él haré referencia a la idea que cada persona tiene sobre quién es y cómo es el mundo que la rodea. Para la mayor parte de las personas la identidad no tiene un nivel reflexivo, lo que quiere decir que no es pensada ni definida intelectualmente. Simplemente es actuada. Se es de una manera o de otra, y como consecuencia de ello se establecen unas relaciones u otras, se siente más o menos poder o inseguridad en el mundo, se hacen más o menos abstracciones sobre sus dinámicas, o se da más o menos importancia al hecho de establecer vínculos o de pertenecer a colectivos y grupos. En general, la mayor parte de la gente es tan inconsciente de que tiene *una* identidad que vive con la falsa convicción de que el resto de la población mundial percibe el mundo igual que ellos, de lo que se deduce que si toman decisiones distintas a las que ellos tomarían, o los mismos hechos les producen emociones o reacciones distintas, se debe a que los demás están equivocados, o tal vez son ignorantes, poco inteligentes o poco *desarrollados*, porque les parece obvio que la única o al menos la mejor manera de relacionarse con los distintos fenómenos o circunstancias del mundo es la que ellos mismos tienen.

Sin embargo, los seres humanos tenemos identidades muy diferentes, necesidades y valoraciones distintas ante los mismos hechos. Más aun, la identidad de una misma persona puede ir cambiando a lo largo de la vida. Inicialmente se construye mediante la identificación con la manera de ser y de ver el mundo de nuestros padres (identidad viene de *idem*, que significa *lo mismo*), a través de quienes nos vamos modelando en la misma manera de entender el mundo que tiene el grupo social en el que nos incluimos (Jenkins, 1996: 4-5). Pero la identidad constituye siempre un proceso dinámico e interactivo que tiene como principal función generar en nosotros la idea de que estamos seguros en el mundo, de que tenemos capacidad de sobrevivir en él, por lo que puede ir cambiando si cambia nuestra capacidad de control sobre él.

Los mecanismos a través de los cuales construimos la idea de lo que el mundo es para nosotros y cuál es nuestra posición en él son de variado tipo. En otro lugar (Hernando, 2002) tuve ocasión de analizar su estructura principal, construida básicamente a través del modo en el que percibimos y representamos el tiempo y el espacio. No voy a referirme aquí, por tanto, a este nivel de análisis, sino que me limitaré a llamar la atención sobre un aspecto particular de los mecanismos de construcción de la identidad, especialmente relevante para entender las fantasías sobre las que se construye el orden patriarcal. Se trata de la necesidad que tiene todo ser humano de sentirse vinculado a un grupo para sentir que tiene una capacidad eficaz de supervivencia.

## 8

Aunque se sigue discutiendo si los primeros representantes de nuestra especie, *Homo sapiens sapiens*, y la cultura moderna que ahora nos caracteriza aparecieron sincrónicamente o no (McBrearty y Brooks, 2000), todos los investigadores parecen aceptar que hacia el 50-40.000 a.C. un nuevo tipo de comportamiento caracterizaba a esos grupos humanos que, desde África, comenzaban a extenderse por todo el mundo, hasta ocupar por primera vez América y Oceanía. La cultura moderna se caracteriza por rasgos diversos, entre los

que destaca la capacidad simbólica. Esto quiere decir que, a diferencia de los *Homo* anteriores (*habilis, ergaster, erectus, antecessor, heidelbergensis, neanderthal,* etc.), el *sapiens* podía dotar al mundo de significados que no eran inherentes a él, que lo trascendían y enriquecían: podía imaginar dioses que lo protegían, espíritus que lo acompañaban, explicaciones que lo tranquilizaban, y dar así sentido a un mundo cuya extremada complejidad estaba ahora en condiciones de percibir, precisamente por su mayor inteligencia. Desde nuestra aparición como especie, los *sapiens* nunca hemos abandonado esta búsqueda de sentido, esta lucha contra la perplejidad y la angustia en la que nos podría sumir la lúcida comprensión de nuestra pequeñez, insuficiencia e impotencia esencial frente a un mundo que nos supera en todas sus dimensiones. Nunca hemos abandonado esta necesidad de dotar al mundo de una lógica que nos permita pensar que sabemos dónde estamos y que controlamos en medida suficiente las circunstancias en las que vivimos. Y la respuesta callada e inconsciente a esta demanda, no reflexionada ni separada de la propia idea de lo que es el mundo para cada cual, es la base de lo que constituye la identidad.

Los mecanismos de la identidad cumplen la función de devolvernos una imagen de nosotros mismos como seres capaces de sobrevivir en un mundo que, de otra forma, podría parecernos inabordable. De ahí que dependiendo de la capacidad real de control material de cada grupo (más adelante nos ocuparemos del nivel personal), su identidad se construirá de manera distinta para generar, sin embargo, la misma imagen en todos ellos: la de que el propio grupo conoce las claves para poder sobrevivir mejor que los demás.

Para construir esta fantasía, la mente humana considera que la *realidad* está integrada sólo por aquellos fenómenos que puede controlar o entender en medida suficiente, y los selecciona mediante su ordenación a través de los parámetros de tiempo y espacio (Elias, 1992; Hernando, 2002). Esto quiere decir que todo aquello que no sea ordenado a través de estos parámetros no existirá como parte integrante de lo que cada grupo humano considera la realidad en la que vive. Pensemos, por ejemplo, en la imposibilidad que tiene la mente moderna occidental para concebir *qué hay más allá del universo*. Los límites que ponemos al mundo *imaginable* son los mismos tras los

que un grupo de cazadores del Amazonas sitúa a Europa, por ejemplo, porque al no disponer de mapas, la realidad que hay más allá de lo que puede conocer caminando queda fuera de lo que es capaz de ordenar mentalmente. Y así, Europa está para ellos tan afuera de lo que es susceptible de ser pensado como el *más allá del universo* para nuestra mente occidental. De esta forma, cada grupo va construyendo un mundo a la medida de su capacidad de controlarlo, porque sólo incluirá en él el conjunto de fenómenos que sea capaz de ordenar y por tanto de pensar organizadamente.

Además de la *construcción del mundo*, todos los grupos humanos han desarrollado dos estrategias de reafirmación y legitimación para construir un discurso social que tiene como fin devolvernos siempre la misma idea: el grupo propio es el único que conoce realmente las claves de la supervivencia, por lo que puede considerarse el *elegido* entre los demás para sobrevivir. Dentro de nuestro grupo, parecen decir, podemos estar tranquilos, olvidarnos de los miedos e incluso negar que los tenemos, porque sólo a nosotros nos protege la instancia que rige el destino del mundo. Las estrategias mencionadas son las siguientes:

a) la creación de un discurso de legitimación (Hernando, 2006), que a su vez puede ser de dos tipos: el *mito*, propio de los grupos que tienen un escaso control de sus condiciones de vida y que por lo tanto rechazan los cambios, porque implican riesgos, y la *historia*, que sustituye al mito como discurso de legitimación social a partir de un cierto nivel de complejidad socioeconómica y por tanto de control tecnológico de la realidad, cuando es el cambio, por el contrario, lo que representa la condición de la supervivencia. Ambos discursos devuelven la misma idea al grupo que los genera y cree en ellos: el grupo de cada uno es el que ha sido *elegido* (por dios o por el destino) para sobrevivir;

b) la *vinculación al grupo* al que pertenecemos –estrategia a cuya discusión dedicaré este libro– es, si cabe, más necesaria que la anterior. Cada uno de nosotros necesita sentir que no es una instancia de existencia aislada, sino que es parte de una unidad mayor, mucho más fuerte y poderosa, porque sólo así será capaz de sentir que tiene fuerza frente a ese universo que de otro modo resultaría amenazante y angustioso: cada uno de nosotros *necesita sentir* que es parte del

grupo al que pertenece. Es imposible renunciar a esta pertenencia, porque el aislamiento dejaría en evidencia nuestra pequeñez y la incapacidad de hacer frente a la enormidad del universo que nos rodea. Como consecuencia, resulta comprensible que esta necesidad sea tanto más reconocida y explícita cuanto menor control material se tiene de las circunstancias en las que se vive. Piénsese, por ejemplo, en los cazadores-recolectores o en las llamadas *tribus urbanas*, integradas por adolescentes que necesitan sentirse poderosos en contextos de los que no tienen ningún control y cuando están en franjas de edad donde resulta particularmente manifiesta su inseguridad frente al mundo. En ambos casos, la persona se siente segura sólo en tanto forma parte de un grupo mayor que es el que le da seguridad. De ahí que unifiquen la apariencia, como veremos más adelante. Esto quiere decir que cuanto menor control material se tiene sobre el mundo, más se reconoce la necesidad de los vínculos con los demás miembros del grupo para poder generar la sensación de control y capacidad de supervivencia en él.

El problema reside en que a medida que fue incrementándose el control tecnológico –proceso indisociable de la multiplicación de funciones y la especialización del trabajo–, se fue negando esa necesidad, hasta que en el siglo XVII se identificó el concepto de persona con el de *individuo* (Mauss, 1991; Elias, 1990a: 184; Weintraub, 1993: 49). En ese siglo, una mayoría de hombres del grupo social comenzaron a percibirse a sí mismos *como instancias concebibles de forma aislada y separada del grupo* al que pertenecían, porque ya no consideraban que la clave de su fuerza y de su seguridad residiera en su pertenencia al grupo, sino en su particular capacidad de razonar (*cogito ergo sum*). Pero esto, sencillamente, es una *fantasía*. Si el ser humano se percibiese realmente de manera aislada, se le haría evidente su impotencia frente al mundo, y no podría sobrevivir. La individualidad pretende que cada uno de nosotros, aislados, tenemos una seguridad y un poder que no tenemos, lo que quedaría en evidencia si en realidad tuviéramos que enfrentarnos individualizadamente al universo en que vivimos. Pues bien, entender cómo pudo construirse esta fantasía sin que quedara en evidencia su artificio significa, en mi opinión, entender las claves de la inconsis-

tencia profunda, la *fantasía* en que se sustenta el discurso que sostiene nuestro orden social. Significa también comprender las dos trayectorias distintas que han definido la individualización de los hombres y de las mujeres: progresiva y gradual la primera, pero repentina y brusca, sólo a partir de la modernidad, la segunda. Y significa, por último, entender las diferencias que ahora caracterizan a la individualidad de hombres y mujeres, y por qué considero que es la segunda la que ofrece el modelo identitario a seguir si se quiere construir una sociedad regida por la igualdad de derechos entre todos sus miembros.

A todo ello dedicaré las siguientes páginas. Tras revisar someramente la génesis y el significado del concepto de *género*, comenzaré por analizar la información relativa a nuestros propios orígenes como especie. A los ojos de una prehistoriadora, sólo desde aquí puede entenderse el resto del proceso.

# II
# Sexo y género

El término *género* ha permeado de tal manera el habla común que ya forma parte del lenguaje cotidiano, como si hubiera existido siempre, o como si todo aquel que lo usa se estuviera refiriendo a lo mismo. Sin embargo, ese concepto puede hacer alusión a contenidos de muy distinta índole (Scott, 1986; Cobo, 2005), tanto en sus aspectos teóricos como políticos o metodológicos. Aunque sigue habiendo autores que lo consideran un concepto exclusivamente gramatical y lo definen como mera "concordancia" (por ejemplo, Roca, 2005: 25), en general se tiende a emplear *género* como forma de hacer referencia "a la organización social de las relaciones entre sexos" (Scott, 1986: 1053).

En cuanto a los orígenes del término, es interesante señalar que mientras en francés y en español el concepto de género se había utilizado tradicionalmente casi con exclusividad para hacer alusión a distinciones gramaticales, en inglés, sin embargo (en que el género gramatical es prácticamente irrelevante), el uso del concepto de *género* para referirse a masculinidad y feminidad estaría presente ya en el siglo XIV.[1] De hecho, la bipolaridad *sexo-género* parece haber evolucionado paralelamente a otros pares de términos que, procedentes uno del latín o del francés, y otro del sajón, expresaban valores físicos *versus* simbólicos, o concretos *versus* abstractos del mismo concepto: por ejemplo, *dark vs. obscure*, *deep vs. profound*, o *shallow vs. superficial*.[2] De ahí que cuando el término fue nueva-

1 Según el Oxford English Dictionary.
2 Agradezco esta información al filólogo José Manuel Bueso.

mente utilizado por John Money en 1955, fuera rápida y fácilmente extendido en la lengua inglesa, de donde sería exportado a las demás.

John Money era un psiquiatra norteamericano perteneciente al Departamento de Psiquiatría y Pediatría del Hospital de la John Hopkins University (Baltimore, Maryland), a cuyo cargo estaba la definición del sexo de los bebés hermafroditas. En su opinión (y en la de la mayor parte de la sociedad), definir el sexo de una persona era imprescindible para que tuviera una vida adaptada y saludable psíquicamente, dado que el reconocimiento social pasa por adaptarse a esa norma, como puso en evidencia críticamente la teoría *Queer* (Butler, 2006). Al profundizar en dicha cuestión, descubrió que el sexo de cada persona es el resultado de la combinación de cinco componentes biológicos (Money, 1965: 11):

a) sexo genético: determinado por los cromosomas X e Y;
b) sexo hormonal: el balance estrógenos-andrógenos;
c) sexo gonadal: presencia de testículos u ovarios;
d) morfología de los órganos reproductivos internos;
e) morfología de los órganos reproductivos externos.

En principio, la mayor parte de las personas presenta coherencia en la orientación de los cinco componentes anteriores, de manera que nacemos con un sexo definido por la sociedad como hombre o como mujer. Pero en el caso de los hermafroditas, la combinación puede ser muy variada, por lo cual Money debía decidir cuáles eran los rasgos dominantes para potenciarlos y lograr que la persona se insertara sin problemas en la sociedad. Así, descubrió que si cometía un error y comenzaba un tratamiento para potenciar una identidad sexual de mujer, por ejemplo, y al pasar el tiempo la evolución física del bebé demostraba que de manera natural se desarrollaban más los rasgos de hombre, era imposible que la persona recuperara la identidad dominante de hombre, porque tanto ella misma como todo su contexto familiar y social se/lo consideraba ya una mujer, y esta convicción de serlo determinaba completamente que lo fuera, mucho más que las características genéticas o biológicas con las que había nacido (*ibid.*: 12). Aunque esta teoría ha sido cuestionada posteriormente (Haraway, 1991: 133; Butler, 2006: cap. 3), esta experiencia con-

dujo a Money a recuperar el antiguo concepto de *género* para referirse a la "identidad psicosexual" de una persona, que, en su opinión, se fija durante los primeros meses de vida como consecuencia de la interacción social. El estudio de los hermafroditas lo llevó a comprobar que la sociedad identificaba completamente el cuerpo de un hombre con determinadas actitudes, creencias o potencialidades, y el cuerpo de una mujer con otras distintas, haciendo que ambos crecieran con identidades diferenciadas que se presentaban con rasgos tan marcados y permanentes que a la sociedad le costaba creer que no procedieran "de algo innato, instintivo y no sujeto a la experiencia y el aprendizaje postnatal" (Money, 1965: 12). Posteriormente, Robert Stoller desarrolló el concepto de "identidad de género" y lo importó al psicoanálisis, a partir de sus discusiones con Ralph Greenson. Lo presentó por primera vez en el XXIII Congreso Internacional de Psicoanálisis, publicado en 1964 (Dio Bleichmar, 1998: 79), para referirse a la *masculinidad* y a la *feminidad* de los comportamientos, algo relacionado con actitudes y no con el cuerpo en sí. De esta manera quedó establecido un concepto que sólo posteriormente sería importado a las ciencias sociales, y que permite diferenciar *sexo* de *género*. El primero se refiere al hecho biológico y a las características físicas de los cuerpos, mientras que el segundo se refiere a los significados que cada sociedad atribuye a esa diferenciación (Burin, 1996: 63).

La cuestión es que las diferencias en las "creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres y varones" (*ibid.*: 64) y que definen lo que es el género describen el modo en que se organizan los sexos en su relación social, por lo que el concepto implica siempre una relación. Esta relación ha sido definida como una "relación de poder", constitutiva del propio concepto de género (Scott, 1986: 1067; Molina Petit, 2000: 281). Aunque no puedo más que concordar con esta identificación en todas las sociedades caracterizadas por una cierta división de funciones (donde hay posiciones de poder diferenciadas) previas o ajenas a la modernidad, me gustaría sin embargo dejar abierto el tema del uso de esta categoría y de su asociación con el poder, tanto en las sociedades de cazadores-recolectores llamadas *igualitarias* como en la modernidad, a lo que tendremos ocasión de referirnos luego.

En todo caso, el concepto de género siempre implica una relación, que se define por la complementariedad de funciones sociales entre los dos sexos. Sin embargo, en muchos estudios se pierde ese contenido relacional y se utiliza el concepto de género como si fuera sinónimo de *mujer*, identificando los *estudios de género* simplemente con los *estudios sobre las mujeres* o la *identidad de género* con la *identidad de las mujeres*. En esas ocasiones, su uso no se acompaña necesariamente de un análisis de las relaciones de poder en las que se incluyen esas mujeres, ni menos aun se hace una interpretación teórica de las causas que dieron origen y sustento a dicha relación, lo que desactiva la capacidad analítica y crítica que deberían serle inherentes (cf. Cobo, 2005; Engelstad, 2007).

La dificultad para analizar esta cuestión se complica cuando resulta obvio, por otro lado, que, salvo excepciones,[3] el concepto de género se considera de tal modo asociado al de sexo, que existe una categorización binaria del mismo –que le dio el propio Money–, por lo que hablar de género suele implicar siempre hablar de la dicotomía masculino/femenino, asociada a los cuerpos sexuados hombre/mujer. En general, el concepto de género se identifica de manera tan generalizada con un conjunto cerrado de rasgos, que algunas autoras (como Herdt, 1994, o Gilchrist, 1999: 58-64) entienden que habría que hablar de géneros distintos a los tradicionales –*masculino* y *femenino*– en aquellos casos en que personas cuyo sexo no está bien definido adoptan identidades no convencionales en sociedades premodernas; o cuando, pese a tener el sexo bien definido, sin embargo visten y actúan –de manera voluntaria o impuesta– siguiendo pautas contrarias a las que se esperarían, con las lógicas variaciones en el resultado. Como intentaré demostrar, considero necesaria una enorme prudencia en este uso del concepto como un conjunto cerrado de rasgos, pues esclerotiza lo que debe ser entendido como un juego dinámico, flexible y, por tanto, transformable de rasgos de identidad.

Además, asociar de manera estricta determinadas actitudes o formas de comportamiento con hombres o con mujeres conlleva el

3 La teoría *queer* ha puesto en cuestión el propio concepto de sexo. Véase Butler (2006). Desde la biología, Fausto-Sterling (2006) ha desarrollado interesantes estudios en el mismo sentido.

riesgo de *naturalizarlos*, conduciendo así a reforzar, en lugar de combatir, el orden patriarcal. Ésta puede ser una de las consecuencias derivadas, por ejemplo, de los argumentos sostenidos por el llamado *feminismo de la diferencia sexual*, partidario de explicar las diferencias de género en virtud de las diferencias que la maternidad y otras supuestas *esencias* establecen entre ambos sexos (cf. Posada Kubissa, 2007a, 2007b). La cuestión es que defender la existencia de algún tipo de vínculo esencial entre lo *masculino* y el sexo de los hombres y lo *femenino* y el sexo de las mujeres dificulta en grado sumo la lucha por la igualdad, porque si se parte de leyes naturales o esencias no transformables, no parece muy viable un diálogo que la permita.

Esta misma *naturalización* parece subyacer muchas veces a las teorías que hacen recaer la desigualdad en la capacidad reproductiva de las mujeres, sin que medie ninguna explicación para semejante asociación entre maternidad y subordinación. Así, por ejemplo, las posturas materialistas (Nicholson, 1990; Jónasdóttir,1993; Sanahuja, 2002) parten de la apropiación por los varones de la labor reproductora de la mujer, o de la objetivación sexual de las mujeres por parte de los hombres, sin explicar por qué los varones pudieron establecer inicialmente las condiciones de esa apropiación, por qué las mujeres no opusieron resistencia ante una situación que las perjudicaba o por qué se asume que la función reproductora tenía menos valor social que la productora desde el comienzo de las trayectorias históricas. El punto de llegada (el menor valor social de las funciones realizadas por las mujeres) se toma en estos argumentos como base *natural* de la que partir, lo que no hace sino reforzar los presupuestos que pretende combatir.

Por su parte, las posiciones lacanianas consideran que el género es una expresión de la necesidad psíquica humana de clasificar el mundo simbólicamente para poder ordenarlo y pensarlo, por lo que, siguiendo los planteamientos de Lévi-Strauss, estaría contenido en la misma organización simbólica del lenguaje, sin que se explique tampoco en este caso por qué el lenguaje se habría configurado así inicialmente y no de otra manera que no implicara desigualdad (cf. Butler, 2006: 71). El mismo Lévi-Strauss estableció que el tabú del incesto constituía uno de los fundamentos de la sociedad, por lo que la exogamia o intercambio de mujeres, y por tanto su cosifica-

ción por parte de los hombres, sería parte constitutiva de todo orden social. Sin embargo, Roy Wagner (1972) demostró hace ya muchos años la insostenibilidad de semejante argumento, que, sin embargo, y a pesar de subsecuentes críticas (Rubin, 1975; Amorós, 2009), se ha seguido reproduciendo hasta el día de hoy.

Abundando en el mismo problema de considerar *natural* un comienzo histórico basado en la desigualdad para el que en consecuencia no se busca ninguna explicación, los más brillantes representantes de la antropología estructuralista actual (Descola, 2001; Viveiros de Castro, 2001; Vilaça, 2002; Taylor, 2001) defienden en los últimos años la conveniencia de ignorar el concepto de género, porque lo consideran subsumido en otras dos categorías más amplias y significativas de organización social: los rasgos del género femenino derivarían de las características que definen las relaciones de consanguinidad (aquellas que se sostienen con parientes y personas pertenecientes al propio círculo social) y los del género masculino de las que definen a las relaciones de afinidad (sostenidas con los extraños). De las primeras parecen encargarse las mujeres y de las segundas los hombres en la mayor parte de las sociedades conocidas, lo que a juicio de estos autores habría determinado la subordinación de las primeras no por su sexo, sino porque la afinidad es jerárquicamente superior, ya que constituye la "dimensión de la matriz de relación cósmica", mientras que la consanguinidad limita su alcance a las relaciones humanas (Viveiros de Castro, 2001: 19 y 26). De hecho, Viveiros de Castro (*ibid.*: 27) afirma que la consanguinidad puede definirse esencialmente como la falta de afinidad, reactualizando así la consabida definición, que tantas resonancias evoca, de lo femenino como *ausencia de* lo masculino. Aunque la función reproductiva de las mujeres parece estar en la base de esa asociación, estos autores no suelen explicitar la causa que en su opinión conduce a la especialización de unos y otras en los distintos tipos de relación, y en todo caso nunca explican por qué ambos tipos de relación deben leerse en clave jerárquica y no complementaria e igualitaria (cf. Hernando, 2010).

Como vemos, todos los argumentos parecen partir de la asunción de que la dominación del varón (en el caso de los materialistas) o de lo masculino (en el caso de los lacanianos y los estructuralistas) es

*natural*, no tiene comienzo ni requiere de mayor explicación, porque es inherente a la propia constitución de la sociedad. A lo largo de este libro defenderé, sin embargo, una visión muy diferente de esta cuestión, pues en mi opinión el concepto de *género* no se refiere a otra cosa que a las *diferencias en el grado de individualización de hombres y mujeres*. Como veremos, partiendo de una identidad que llamo *relacional* (no individualizada), que caracteriza a los dos sexos en las sociedades cazadoras-recolectoras, la trayectoria histórica de nuestro grupo social se fue definiendo por un aumento gradual de los rasgos de individualización en los hombres, mientras que hasta llegar a la modernidad las mujeres mantuvieron la misma identidad relacional que al comienzo tenían todos los miembros del grupo. La diferencia entre los grados de individualización de hombres y mujeres alcanzó un punto máximo (y una máxima generalización) en el momento en el que John Money realizó su estudio en la sociedad estadounidense (mediados de la década de 1950), pero en todo el proceso histórico precedente fue tanto menos marcada cuanto menor era la complejidad socioeconómica de la sociedad. Esto quiere decir que el concepto de *género* hace alusión a grados de diferencia distintos entre las identidades de los hombres y de las mujeres, aunque esa diferencia implicó, a partir de cierto momento histórico, una relación de poder en todos los casos. Digo "a partir de cierto momento histórico" porque no pienso que las relaciones entre los sexos implicaran siempre una relación de poder, razón por la cual me suscita dudas la cuestión de si puede hablarse de *género* en las sociedades en las que el poder no definía (o define) la relación, esto es, en las que fueron llamadas por Fried (1967) "sociedades igualitarias". El proceso histórico debió ir caracterizándose por un aumento tan sutil y gradual de los rasgos de individualización/poder de los hombres que puede pensarse que las propias mujeres participaron de esa dinámica sin advertir la relación de subordinación a la que acabaría dando lugar. Y cuando ésta se produjo, la dinámica era ya irreversible. Esto significa que no considero universal la subordinación de las mujeres, sino resultado de un proceso histórico que se irá dando en todas las trayectorias culturales por ciertas razones que es necesario explicar en claves culturales, porque no se derivan de manera *natural* de su función reproductiva (aun-

que ésta constituya la condición y punto de partida), como intentaré argumentar a continuación.

Comenzaremos por revisar nuestros orígenes como especie para entender la base biológica de la que partimos. Posteriormente analizaremos el modo en que las sociedades sin ninguna división de funciones (salvo la determinada por la complementariedad de los sexos) ni especialización del trabajo construyen su identidad para poder analizar con mayor profundidad ese problemático punto de partida.

# III
# El origen

Hasta la década de 1960 el origen del comportamiento humano se explicaba a través de proyecciones al pasado de los rasgos de sociedades cazadoras-recolectoras actuales (en el mejor de los casos), ignorando el hecho de que antes de la aparición del *Homo sapiens* cazador habían existido formas humanas (*Homo habilis, rudolfensis, ergaster, erectus, neanderthal*, etc., y no humanas, como el *Australopithecus*) muy alejadas de la que actualmente nos caracteriza. En esa década, Louis Leakey, de origen keniata, que estudió antropología, paleontología y arqueología en Cambridge (Johanson y Edey, 1981: 83-84), se propuso establecer un nuevo punto de partida para los estudios sobre los orígenes del comportamiento humano: si queríamos comprender cómo habían sido nuestros comienzos, no había que proyectar el modo que caracterizaba el final del proceso (los cazadores actuales), sino dirigir la mirada a la base desde la que se había arrancado. Esto hizo que Leakey comenzara a dirigir tesis doctorales dedicadas a estudiar el comportamiento de los actuales representantes de la *familia* de los *hominidae* (orangutanes, estudiados por Birutè Galdikas, gorilas por Dian Fossey y chimpancés por Jane Goodall), que transformaron el conocimiento y la visión de nuestros primeros pasos evolutivos. Como sabemos, entre todos los hominoideos, el chimpancé (*Pan troglodytes*) presenta una máxima semejanza genética con nuestra especie (Kehrer-Sawatzki y Cooper, 2007), por lo que comenzó a ser tomado como modelo al que asimilar nuestro comportamiento inicial.

Obviamente, las conclusiones derivadas de estas investigaciones son de enorme relevancia para valorar la trayectoria seguida por las

sociedades humanas, ya que sirven para establecer el punto de partida biológico o evolutivo sobre el que se comenzó a construir la cultura. De ahí la trascendencia que adopta cualquier declaración sobre el comportamiento de los chimpancés, y el tipo de intereses y sesgos que se mueven en torno a ellas.[1]

Hasta la década de 1980, sólo se conocía un tipo de chimpancé, el *Pan troglodytes* o chimpancé común, objeto de la tesis doctoral de Jane Goodall. El trabajo que esta investigadora realizó en Gombe (Tanzania) se ha continuado hasta el día de hoy, y nos ha permitido saber, por ejemplo, que el chimpancé común puede comer carne y utilizar (aunque no fabricar) instrumentos; que vive en comunidades dirigidas por machos que llegan a enfrentarse letalmente con machos de otros grupos para defender su territorialidad; que al llegar a la pubertad, las hembras abandonan sus comunidades natales, pasando a formar parte de grupos vecinos, y que su sexualidad puede describirse como de "promiscuidad casual" bajo selección de los machos, que la practican guiados por los imperativos irrenunciables del período de celo (Stanford, 1998: 400-401). Goodall demostró la existencia de verdaderas guerras entre bandas rivales, de casos de canibalismo[2] y de no tan infrecuentes matanzas y consumo de la carne de monos de especies distintas.

De esta manera, el chimpancé común, que ofrecía el único modelo conocido para pensar en la organización sociobiológica de la que pudo haber arrancado nuestra especie, ofrecía una justificación *natural* al patriarcado.[3] Sólo a partir de la Ilustración, las mujeres (las

1 Sarah Blaffer Hrdy (1999) demostró, por ejemplo, la atención que la primatología había prestado tradicionalmente al comportamiento de los machos en detrimento de la concedida a las hembras, lo que inducía a conclusiones parciales cuando no claramente erradas. Por su parte, Donna Haraway (1989) dedicó un libro a demostrar, entre otros sesgos, los generados por los vínculos existentes entre el contexto sociopolítico del mundo occidental (las guerras mundiales, por ejemplo), y el énfasis depositado en los aspectos más agresivos o más cooperativos de los chimpancés.

2 Blaffer Hrdy (1999, cap. 5) pasa revisión a la conducta asesina y caníbal que machos de varias especies primates, entre las que se encuentra el chimpancé, muestran con las crías de grupos ajenos. Aunque al principio se consideraban comportamientos aberrantes, ahora se sabe que el comportamiento es generalizado.

3 Blaffer Hrdy (1999) elaboró una hipótesis más compleja (desde bases sociobiológicas), que, sin embargo, seguía sosteniendo que la dominación

hembras de la especie) habrían comenzado a liberarse (a través del desarrollo de la razón) de la dominación de la que habían arrancado, dominación que, por otro lado, al estar inscrita en la naturaleza, podía considerarse perfectamente legítima desde el punto de vista social. Se entenderá bien, entonces, el interés que existe por invisibilizar y quitar crédito a otro tipo de chimpancé que sólo empezó a conocerse a partir de las décadas de 1980-1990 y que ofrecía un modelo alternativo a esa interpretación de nuestros orígenes, porque entre ellos no existe relación de dominación de los machos sobre las hembras. Se trata del *Pan paniscus*, también conocido como chimpancé pigmeo, enano, o bonobo. Pero vayamos por partes para entender los pormenores de la argumentación.

## 1. EL ORIGEN DE LA HUMANIDAD Y LOS MODELOS DE COMPORTAMIENTO PRIMATE

Hasta 1974, los estudios sobre el origen de la humanidad sostenían que el proceso de hominización había consistido en una transformación gradual de los rasgos de las especies que nos habían precedido evolutivamente. Se suponía que el bipedismo, la encefalización (a la que me referiré como *el aumento de la inteligencia*) y la fabricación de instrumentos habían sido rasgos asociados y paralelamente desarrollados en un mismo proceso evolutivo, que había tenido lugar en África Oriental por efecto de la reactivación de la falla del

---

de las mujeres arrancaba linealmente de los rasgos que habían caracterizado a primates como el chimpancé común. En su opinión (*ibid.*: 187), las hembras primates habrían desarrollado a lo largo de la historia evolutiva varias estrategias para fomentar la incertidumbre sobre la paternidad de los machos, por las ventajas que esto conlleva para la supervivencia de las crías. Entre ellas, habría estado el desarrollo de "la receptividad sexual fuera del estro, la ocultación de la ovulación y la sexualidad asertiva". De manera que cuando llegó el momento histórico en que los grupos humanos quisieron garantizar la filiación paterna, los hombres (y sus familias) habrían tenido que controlar la sexualidad de las mujeres, desarrollando "prácticas culturales que enfatizaran la subordinación de las mujeres y que permitieran la autoridad masculina sobre ellas". Y, presumiblemente, ellas se habrían "adaptado" a estas coacciones "haciéndose, entre otras cosas, más discretas y sumisas".

Rift. Sin embargo, desde 1974[4] se sabe que esos tres rasgos no aparecieron simultáneamente, sino que primero, hace unos 7-6 m.a. (millones de años), apareció el bipedismo, dando lugar a primates que prácticamente sólo se diferenciaban de los chimpancés en que andaban erguidos. Y sólo mucho tiempo después, nada menos que unos 4 millones de años después, hace 2.5 m.a., a este bipedismo se unió el incremento de la inteligencia y la fabricación de instrumentos. Este segundo paso evolutivo es el que marca la aparición del *Homo*, que fue desarrollando una progresiva capacidad craneal (e intelectual) hasta desembocar en la capacidad de uso de símbolos y de cultura compleja del *Homo sapiens* (iniciada hacia el 50.000 a.C.).

De esta manera, reflexionar sobre el comportamiento de nuestros ancestros evolutivos pasó a exigir que se interpretaran sus rasgos en dos etapas diferentes: una primera etapa homínida, de primates bípedos no inteligentes (como los *Australopithecus*), que podría fecharse entre 6 m.a. y 2.5 m.a., y una segunda etapa del *Homo*, de primates bípedos inteligentes y capaces de fabricar instrumentos, cuya aparición hace 2.5 m.a. dio lugar al comienzo de la prehistoria.

La interpretación del comportamiento en la primera etapa fue abordada por Manuel Domínguez Rodrigo (1994; 1997: 116-132) en lo que denominó "modelo del contrato social", con el que proponía pensar en el comportamiento de esos primeros homínidos a través de una conjunción de los rasgos que caracterizan a otros dos grupos de primates: los chimpancés (comunes), por ser los más cercanos a nosotros evolutivamente, y los cercopitécidos –sobre todo papiones o babuinos–, por ser los únicos primates capaces de sobrevivir

4 En este año se fecha el descubrimiento de Lucy (una hembra de *Australopithecus afarensis*) por Donald Johanson en Etiopía. Lucy era perfectamente bípeda, pero no fabricaba instrumentos, entre otras cosas porque tenía la misma inteligencia que un chimpancé (entre 400 y 450 $cm^3$). También se fechan en estos años los estudios realizados por Charles Brain en las cuevas de África del Sur donde se descubrieron los primeros *Australopithecus.* Brain demostró que, lejos de lo defendido por su descubridor inicial, Raymond Dart, estos seres no eran cazadores agresivos, sino, por el contrario, víctimas casi indefensas de los ataques de los peligrosos depredadores de la sabana africana. Es decir que en la primera fase evolutiva de la hominización, el bipedismo no se había asociado con el consumo de carne, la fabricación de instrumentos, la caza, ni la inteligencia. Cf. Johanson y Edey (1981).

en la sabana, circunstancia que habrían tenido que afrontar igualmente los primeros bípedos. Gracias a Goodall se sabe que cuanto más abierto es el ecosistema en el que viven los chimpancés, más ecléctica es su dieta y más cooperativo es el grupo –pues las amenazas de los depredadores aumentan–, pero por más que se organicen estos primates no pueden sobrevivir en un espacio tan abierto y lleno de peligros como es la sabana. Sin embargo, los papiones sí lo hacen, a través de una organización social denominada *oligárquico-jerárquica*, es decir, de machos dominantes, en las que el macho alfa, de mayor tamaño y corpulencia que los demás, es capaz de enfrentarse en lucha abierta a los fieros depredadores de la sabana. Domínguez Rodrigo propuso imaginar el comportamiento de esos primeros homínidos bípedos no inteligentes como una síntesis del que presentan los chimpancés más cooperativos y de dieta más ecléctica, por un lado, y los cercopitécidos de machos dominantes, por otro. De ser así, el *Australopithecus* habría tenido un comportamiento que podría imaginarse como una combinación del que caracteriza al chimpancé y al babuino. La capacidad de defensa y amedrentamiento que representan los potentes caninos de estos últimos sería sustituida por la posibilidad de amenazar con piedras o palos de los *Australopithecus*, dada la liberación de las manos que implica su bipedismo. Para comprobar el acierto de esta hipótesis, habría que demostrar que, por un lado, los *Australopithecus* tenían machos significativamente más grandes que las hembras (como los babuinos, lo que indicaría la existencia de machos dominantes) y, por otro, una organización social consistente en grupos que se movieran unidos, como los chimpancés (Domínguez Rodrigo, 2004: 69). Y ambos rasgos se han ido confirmando, en efecto, a través distintos hallazgos paleontológicos y arqueológicos.[5] O sea que esa primera etapa de hominización, de bípedos no inteligentes, parece poder interpretarse a través de una dinámica de organización grupal regida por

5 El primero gracias al hallazgo de las famosas pisadas de *Australopithecus afarensis* en Laetoli (Tanzania) y al hallazgo del ejemplar masculino AL-444-2 en Hadar, de tamaño significativamente mayor al de Lucy u otras hembras (cf. Kimbel *et al.*, 1994). El segundo, gracias al descubrimiento de la llamada "Primera Familia" encontrada también por Johanson en Hadar en 1975, integrada por trece individuos –entre ellos cinco infantiles– que murieron a la vez (Johanson y Edey, 1981: 208-219).

machos dominantes, síntesis de la de cooperación de los chimpancés y la estructura oligárquico-jerárquica de los papiones, como anticipaba Domínguez Rodrigo.

Ahora bien, ¿sirve este mismo modelo también para esa segunda etapa que, a partir de los 2.5 m.a., se caracteriza por el aumento de la inteligencia y la fabricación de instrumentos en seres que ya eran bípedos? Curiosamente, la investigación no parece estar interesada en responder a esta interesante pregunta, aplicando en consecuencia, por extensión, el modelo que se demuestra adecuado para la etapa anterior y manteniendo así la legitimación natural o biológica de la dominación masculina en el origen de nuestra especie. Sin embargo, existe abundante información que permite orientar la reflexión en otro sentido. Antes de desarrollarla, resulta necesario, sin embargo, comprender en qué consistió exactamente la aparición del género *Homo*, para entender que no constituyó un desarrollo gradual de rasgos anteriores, sino una transformación radical de las características biológicas y de comportamiento que habían definido a los primates de la primera etapa.

La aparición de los rasgos que definen lo que conocemos como *Homo* fue resultado de un cambio genético denominado "neotenia B", que se produjo en África oriental hace unos 2.5 m.a., y como consecuencia del cual se habrían prolongado los *tiempos de desarrollo* o fases de crecimiento de las crías de alguno de esos grupos ya bípedos, es decir, sus períodos de vida fetal, infantil y juvenil (Bermúdez de Castro y Domínguez Rodrigo, 1992; Thompson *et al.*, 2003). Semejante cambio se pone en evidencia si comparamos los tiempos de desarrollo del chimpancé común y del *Homo sapiens*: mientras que un chimpancé tiene una vida infantil que dura hasta los 4 años y una vida juvenil que finaliza a los 11 o 12, nosotros somos infantiles hasta los 10-12 años y jóvenes hasta los 18-20 (Domínguez Rodrigo, 1996: 157). Esta prolongación se advierte igualmente en la duración de la gestación, período durante el cual el cerebro de los primates alcanza la mitad del tamaño que tendrá en fase adulta. La cuestión es que este crecimiento se completa en los demás primates en el interior del útero materno, y así, por ejemplo, un chimpancé nace con unos 200 $cm^3$ de capacidad cerebral –y será de 450 $cm^3$ el tamaño máximo que alcanzará en su fase adulta (*ibid.*)–. Sin em-

bargo, nuestra especie tiene un cerebro tan grande (una media de 1.350 $cm^3$) que si naciéramos al terminar la gestación, es decir, cuando nuestro cerebro alcanza la mitad de ese volumen, unos 700 $cm^3$, no podríamos atravesar un canal de parto compatible con el bipedismo (piénsese que 700 $cm^3$ es el volumen que tiene la cabeza de un/a niño/a de 1 año de vida, es decir, una cría con 21 meses de gestación). De manera que la naturaleza adoptó una solución adaptativa que rompió la pauta que caracteriza a los demás primates (incluyendo a los que habían protagonizado la primera etapa, como los *Australopithecus*) (*ibid*: 158): a diferencia de todas ellas, nuestras crías nacen con sólo un tercio del tamaño craneal que tendrán en fase adulta, una media de unos 380 $cm^3$. Este volumen se alcanza a los 9 meses de gestación, por lo que, una vez producido el parto, los primeros 12 meses de vida extrauterina están dedicados, básica y esencialmente, a completar ese crecimiento. Esto significa que la gestación de nuestra especie, el *Homo sapiens,* dura 21 meses, que es el tiempo que tarda el cráneo en alcanzar la mitad de su tamaño adulto, pero intrauterinamente sólo podemos desarrollar nueve de ellos, porque de otra forma la cabeza no podría atravesar el canal de parto (*ibid.*; véase también Arsuaga, 2001: 225-226). Este hecho ya fue observado en 1941 por Adolf Portmann, quien señaló que "el crecimiento del cerebro se produce durante los doce meses posteriores al parto al mismo ritmo acelerado que en el útero, y sólo después de un año de vida extrauterina desciende la velocidad del crecimiento relativo del cerebro (respecto del crecimiento del cuerpo)" (Arsuaga, 2001: 225). Aunque los primeros *Homo* tenían una media de capacidad craneal menor que la del posterior *sapiens*, la información disponible permite pensar que todo el género *Homo* se habría caracterizado por desarrollar parte de la gestación extrauterinamente, y es precisamente el conjunto de implicaciones de este hecho lo que definió el comportamiento del *Homo*. Esto quiere decir que nuestro género tiene las crías más inteligentes –pues su cerebro crece durante mucho más tiempo–, pero también más frágiles y más dependientes de todo el reino animal, pues al ser tan prematuras, presentan un estado extremadamente pasivo y frágil durante el primer año de vida, muy similar al que presentarían dentro del útero (Domínguez Rodrigo, 1997: 77-78), lo que debió

obligar a toda una reestructuración de las dinámicas de cooperación dentro del grupo para que pudieran sobrevivir.

Este cambio genético coincidió con un cambio climático en África Oriental que los datos paleontológicos y palinológicos registran desde hace unos 2.8 m.a., provocando un claro resecamiento de la sabana hacia los 2.5 m.a., es decir, coincidiendo con el cambio genético que marcó la aparición del *Homo* (Arsuaga, 2001: 285-286). La consecuencia es que las dificultades para encontrar el alimento se añadieron a la mayor fragilidad y dependencia de las crías de *Homo*, lo que permite pensar que sólo a través de una reestructuración total de las relaciones sociales, con un aumento significativo de la cooperación entre machos y hembras, se hizo posible su sobrevivencia.[6] Este aumento de la cooperación habría facilitado a su vez la fluidez en el intercambio de información en una especie caracterizada por una creciente capacidad de aprendizaje (dado el aumento de sus períodos de infancia y de su consecuente capacidad craneal), lo que tuvo como resultado la aparición de los primeros utensilios fabricados y de los primeros yacimientos arqueológicos, es decir, el comienzo de la prehistoria, hace unos 2.5 m.a.

El género *Homo* se habría caracterizado entonces, compelido por imperativos biológicos, por un comportamiento intensamente cooperativo entre todos los miembros del grupo para favorecer la supervivencia de unas crías sumamente indefensas y frágiles durante el primer año de vida en las difíciles condiciones de la sabana seca. No parece que de otra forma hubiera sido posible alimentar y proteger a una descendencia que exige más inversión de cuidados y energía que la de ninguna otra especie primate.

Pero otros cambios tuvieron que producirse, además, para que este delicado proceso evolutivo pudiera avanzar con éxito: un aumento en el tamaño del cerebro como el que implica la neotenia modifica las proporciones de consumo energético de los distintos órganos del cuerpo. Debido a su sofisticada y delicada estructura,

6 Manuel Domínguez Rodrigo insiste en este punto, que resulta de especial trascendencia, pues el equilibrio entre cooperación y competición marca las diferencias en la organización social de las especies primates. Véase Blaffer Hrdy (1999).

el cerebro consume actualmente la quinta parte de la energía de todo el organismo, por lo que su aumento en el *Homo* debió implicar también una mayor demanda de energía que la que consumía en el caso de los *Australopithecus*. Semejante aumento de consumo energético sólo podía producirse a cambio de la disminución del consumo de energía de algún otro órgano, lo que efectivamente sucedió al quedar sustituido el intestino de herbívoro, característico de los *Australopithecus*, por el paquete intestinal de omnívoro que nos caracteriza, mucho más corto que aquél (Aiello y Wheeler, 1995). Ahora bien, esto exigía la captación de recursos cárnicos –que ofrecen más proteínas con menos consumo–, y esto a su vez la fabricación de instrumentos, lo que era factible por el aumento de la inteligencia que implicaba el crecimiento del cerebro. Ambas estrategias están presentes en el registro arqueológico en niveles fechados alrededor de los 2.5 m.a.[7] Por su parte, el paso de un tracto intestinal de herbívoro (más largo) a uno de omnívoro (más corto) significó que la caja torácica dejara de ser cónica (como la que caracteriza a chimpancés y a *Australopithecus*) para pasar a ser cilíndrica (Aiello y Wheeler, 1995). Este hecho se acompañó de una transformación simultánea, que consistió en sustituir el carácter del dimorfismo sexual basado en la diferencia de tamaño entre machos y hembras de la fase anterior, por uno basado en la diferencia del diseño de sus respectivos cuerpos. En efecto, desde hace al menos 1.5 m.a. se comprueba que se ha producido una prolongación de la cresta iliaca de la cadera de las hembras, que lleva a que su cintura esté marcada de una manera diferencial respecto de los machos, y que a partir de entonces los cuerpos de ambos se caractericen por una distribución diferencial de músculos y grasa (Domínguez Rodrigo, 2004: 31 y 101). En consecuencia, la aparición del *Homo* parece asociarse a la desaparición de la diferencia de tamaño entre machos y hembras, que entre los chimpancés y en los *Australopithecus* son evidencia de la

7 Los más antiguos instrumentos líticos fabricados proceden de niveles de 2.6-2.5 m.a. del yacimiento de Gona (Etiopía) (Semaw *et al.*, 1997). Por su parte, recientes investigaciones en el yacimiento de Olduvai (Tanzania), a cargo de Manuel Domínguez Rodrigo, demuestran que la caza fue practicada asimismo desde el Paleolítico Inferior, al menos desde hace 1.8 m.a. (Domínguez-Rodrigo *et al.*, 2010; Bunn y Pickering, 2010).

existencia de machos dominantes, y a la aparición de un tipo de cooperación que parece establecerse de manera complementaria entre los sexos de un modo que no resulta fácil de precisar.

Domínguez Rodrigo (2010: 31) argumenta que dicho cambio pudo deberse a la sustitución de una estrategia reproductiva basada en las feromonas, que explican la atracción intensa y puntual del celo, por otra basada en la atracción física permanente, lo que obligaba a diferenciar los cuerpos. Porque otra de las diferencias que aún nos queda por señalar entre el chimpancé común y nosotros es que no tenemos período de celo. Aunque la explicación de Domínguez Rodrigo puede estar en la base más biológica de todo el complejo proceso de transformaciones que dio lugar a nuestra especie, es necesario ir más allá para buscar las implicaciones que esto pudo tener en el comportamiento y la relación entre los sexos de nuestros más lejanos antecesores *Homo*.

Hasta la década de 1980, se pensaba que el *Homo sapiens* era la única especie primate que no tenía período de celo,[8] lo que nos diferenciaba sustancialmente de las demás especies e impedía buscar modelos de comportamiento alternativos al del chimpancé común. Sin embargo, desde mediados de esa década, varios investigadores, entre los que destacan Frans B. de Waal (del Living Links Center and Psychology Department, Emory University, Atlanta) y Takayoshi Kano (del Primate Research Institute, Kyoto University, Inugama, Japón), comenzaron a ofrecer datos sobre otra especie de chimpancé hasta entonces apenas conocida: el *Pan paniscus*, denominado también chimpancé enano, pigmeo (a pesar de que su talla no es menor que la del chimpancé común), o bonobo.

Los bonobos han sido estudiados, básicamente, en dos reservas del Congo Central: Lomako y Wamba. Stanford (1998) ofrece una buena síntesis de los rasgos que los caracterizan y que se mencionan a continuación. Lo primero que hay que señalar es que la evidencia que ofrecen los bonobos resulta tan controvertida para legitimar el orden patriarcal que tiende a minimizarse, o incluso a invisibilizarse, como prueba de las dinámicas de poder que siempre atraviesan la

8 En este dato basó sus argumentos Fisher (1987).

*verdad* reconocida por la ciencia. Al igual que el chimpancé común, los bonobos constituyen sociedades poligámicas de fisión-fusión, en las que las hembras abandonan el grupo al llegar a la pubertad para incluirse en comunidades vecinas. Pero, a diferencia de los chimpancés comunes, ello no implica que a partir de ese momento pasen a formar parte del grupo elegible por el macho dominante, sino que en el caso de los bonobos las hembras recién llegadas van estableciendo vínculos con las hembras del nuevo grupo, una a una, hasta ocupar una posición dentro de él que consiste con frecuencia en ser el *individuo alfa*, o líder del grupo. Según Stanford, "es probable que no sea verdad que los machos son menos afiliativos, pero sus vínculos son menos aparentes, y quizás menos frecuentes que los de las hembras" (*ibid.*: 404). Sin embargo, el dato más sorprendente de la sociedad bonoba es que esos vínculos que las hembras establecen con las del grupo receptor se cimentan, entre otros mecanismos, en relaciones sexuales. Las hembras de los bonobos, como las de los *sapiens,* muestran actividad y receptividad sexual a lo largo de todo el año, y no sólo durante sus períodos fértiles (el *estro* o celo de los primates).[9] De hecho, el sexo es su principal mecanismo de relación social, y lo practican constantemente y con cualquier motivo, o sin él: porque están alegres, o tristes; porque están nerviosos o relajados; para disolver tensiones, para reafirmar amistades, para evitar conflictos… Entre los bonobos queda claro que la sexualidad no está orientada sólo a la reproducción, sino también, y de manera fundamental, a la comunicación entre los miembros del grupo. Y esto es demostrado por otro rasgo aun más sorprendente si cabe: sus relaciones no son sólo heterosexuales, sino también homosexuales, principalmente entre hembras (mediante frotación genital en ambos sexos), e in-

9 Blaffer Hrdy (1999: cap. 8) demostró, antes de que se conociera la información sobre los bonobos, que en muchas otras especies primates las hembras también tienen relaciones sexuales fuera del estro, no muestran signos externos de ovulación y son asertivas sexualmente, como estrategias para aumentar las posibilidades de supervivencia de las crías (véase nota 3 de este capítulo). También ofreció evidencia de relaciones sexuales de hembras con hembras en otras especies primates. La diferencia con los bonobos es que en ellos todos esos rasgos constituyen la norma de su comportamiento, generalizada a todo el año y de forma permanente, es decir que no se limitan a situaciones aisladas, como sucede en el resto de las especies.

cluye todo un repertorio que sólo pensábamos humano: masturbaciones, felaciones, *cunnilingus* y cópulas frontales (véase también Domínguez Rodrigo, 2004: 29). Paralelamente, "la agresión intercomunitaria letal, la cópula forzada o el infanticidio nunca se han observado" (De Waal, cit. en Stanford, 1998: 407), ni la caza ni el consumo de carne, cada vez más conocidos entre los chimpancés, suelen ocurrir entre los bonobos; las hembras permiten a los machos adultos que acarreen a las crías durante cortos períodos y que las cuiden, lo que, además, es exhibido por ellos, comportamiento inaudito –tanto la confianza de las madres como la exhibición de los machos– en las comunidades del chimpancé común.[10] Y por último, y como era de esperar, mientras que los chimpancés comunes presentan claro dimorfismo sexual, debido a la existencia de machos dominantes, los bonobos tienen una diferencia de tamaño corporal mucho menor entre machos y hembras, lo que traduce la ausencia de jerarquía entre los sexos. Las comunidades de bonobos son sociedades altamente cooperativas, que utilizan el sexo para establecer relaciones que no sólo tienen que ver con las reproductivas, y en las que las hembras asumen las posiciones dominantes tanto –por no decir en mayor medida, según parece evidenciarse en la observación de campo– como los machos.

Aunque sin duda tienen razón aquellas propuestas que defienden diferencias profundas entre la sexualidad humana y la bonoba (Domínguez Rodrigo, 2004: 22 y 29), no podemos dejar de prestar atención al hecho de que ambas especies comparten una sexualidad que no está orientada exclusivamente a la reproducción, pues no está sujeta al ciclo hormonal. En ambos casos, tiene una función añadida que no comparten las demás especies: es un instrumento de relación y comunicación. Es lógico comprobar, en consecuencia, que en ambas especies este rasgo se asocia con otros dos: no existe dimorfismo sexual en términos de diferencias significativas de tamaño entre machos y hembras (ni, por tanto, jerarquía biológica

10 Según Blaffer Hrdy (1999: 91), "en ninguna especie el infanticidio es un hecho común", pero "para muchos primates es, y ha sido a lo largo de [...] su historia evolutiva, una amenaza recurrente". Y a ella no escapa el chimpancé común. De ahí lo llamativo de este comportamiento en los bonobos.

de machos dominantes), y se da el máximo nivel de cooperación intragrupal entre todos los primates. ¿No parecen éstos motivos suficientes para pensar que el comportamiento de nuestros antepasados *Homo* más remotos podría asemejarse más a esta especie de chimpancé que al chimpancé común que servía de referencia al comportamiento de los *Australopithecus* de la primera etapa? Si la respuesta parece obviamente afirmativa, entonces habría que buscar las razones por las que a pesar de la información de que se dispone, el chimpancé común, organizado en sociedades de machos dominantes, sigue siendo utilizado como el modelo analógico a través del cual imaginar esas primeras etapas de nuestro desarrollo *Homo*, sin que se le dé ninguna opción al bonobo de ser traído a escena para valorar la pertinencia de la analogía. De Waal (cit. en Stanford, 1998: 407) señalaba dos estrategias intencionales para apartar a los bonobos de los escenarios de la evolución humana, manteniendo allí sólo al chimpancé común y enfatizando rasgos como la guerra, la caza, el uso de instrumentos y el dominio masculino: la primera consiste en describir al bonobo como una anomalía, por lo que puede ser ignorada; la segunda es minimizar las diferencias entre las dos especies de *Pan*, enfatizando más las semejanzas entre ellos y descartando por tanto el interés de considerar a los bonobos como modelo. El resultado es que se invisibiliza la importancia de los bonobos para pensar el origen de las sociedades humanas, lo que no resulta extraño si se considera que aceptar que tuvimos antepasados evolutivos con un comportamiento semejante acabaría con la *naturalidad* del orden patriarcal y de la heterosexualidad como norma. Acabaría con la posibilidad de arraigar la subordinación de las mujeres en nuestra naturaleza animal o biológica, lo que exigiría una explicación basada en otros presupuestos y deslegitimaría a quien sigue defendiéndolo como el orden *natural* de la sociedad (al igual que la heterosexualidad).

Si *Homo* exigía un incremento de la cohesión y la cooperación intragrupal para garantizar la supervivencia de sus crías, es muy posible que una sexualidad no vinculada exclusivamente a la reproducción hubiera contribuido a tal fin (Blaffer Hrdy, 1999), al igual que lo habría hecho un nuevo instrumento completamente novedoso, exclusivo, ahora sí, de nuestra especie: el lenguaje. El psicólogo

Robin Dunbar (1997) argumenta que el lenguaje pudo venir a suplementar la labor de cuidado y limpieza (*grooming*) que los chimpancés comunes practican entre sí como modo de establecer relaciones. A su juicio, cuando el grupo excede de un determinado número de individuos, deja de ser posible establecer contacto físico individualizado de cada uno con todos los demás, de manera que el lenguaje, posibilitado por un aumento del cerebro tras el cambio neoténico, habría permitido cohesionar al grupo, establecer comunicación y vínculos entre sí pese al aumento del tamaño del grupo, que fue lo que sucedió con *Homo*. En mi opinión, entre ambos modos de relación cabría situar la sexualidad, de lo que deduciríamos, en una escala de cooperación y comunicación creciente, que habrían existido primates cooperativos (como el chimpancé común) que practicaran el *grooming*, primates aun más cooperativos (como el bonobo), que añadieran la sexualidad como instrumento de cohesión social, y primates mucho más inteligentes y mucho más cooperativos (los *Homo*), que a esas dos estrategias unieran la del lenguaje, lo que señala una diferencia cualitativa trascendente respecto de los anteriores.

Comprobamos, entonces, que el modelo de comportamiento de los primeros *Homo*, es decir, del origen de nuestra especie, puede alejarse sustancialmente del de esa comunidad primate, agresiva y de dominio masculino, que se derivaba de tomar al chimpancé común como ejemplo. Parece más plausible pensar que esta segunda gran etapa del origen de la humanidad que se define por la inteligencia derivada de la neotenia habría estado protagonizada por una sociedad altamente cooperativa, donde la información fluyera muy fácilmente –debido, entre otras cosas, al desarrollo del lenguaje y a la cohesión del grupo–, lo que facilitaría el aprendizaje de la fabricación de instrumentos, que a su vez habría permitido conseguir la carne necesaria para que el cerebro se alimentara. Debido a la prolongación de los tiempos de desarrollo, los períodos de aprendizaje habrían sido también mayores, lo que habría permitido a su vez todo ese proceso. La imagen de esta sociedad parece distinguirse sustancialmente de la que nos devolvían los *Australopithecus* y sus sociedades regidas por machos dominantes, lo que paulatinamente despeja el camino para la idea de que la igualitaria sociedad de los

bonobos podría haber sido un modelo mucho más adecuado para pensar en los primeros *Homo*. Pero entonces surge una pregunta que necesita una explicación: si el orden patriarcal no está escrito en la biología ni en la naturaleza, ¿cómo puede explicarse su aparición de manera generalizada en todas las trayectorias históricas? Responder a esta pregunta conduce a otra pregunta obvia: ¿qué diferencia a los bonobos del *Homo sapiens*?

## 2. ¿QUÉ TENEMOS LOS HUMANOS QUE NO TENGAN LOS BONOBOS?

Dos son las diferencias esenciales entre el *Pan paniscus* y el *Homo sapiens* en relación con el tema que tratamos aquí:

a) como hemos visto, a diferencia de los bonobos los humanos tenemos crías que se caracterizan durante su primer año de vida por un tipo de desarrollo que en las demás especies primates es propio de la vida fetal. Esto, que las hace mucho más dependientes y frágiles que a las de aquéllos, presumiblemente se asoció a una *reducción de la movilidad* de las hembras de los primeros *Homo* por los riesgos que implicaba. Para sostener este argumento sin que pueda pensarse que estoy atribuyendo a las hembras una responsabilidad que también habrían podido asumir los machos, deben recordarse al menos dos cosas: i) que no puede proyectarse el concepto de *padre* actual al pasado –en las sociedades *sapiens* de cazadores-recolectores el vínculo entre machos y crías no suele ser directo, pues se desconocen los fundamentos científicos de la fecundación–, y ii) la dependencia que tiene la cría de la leche materna durante al menos el primer año de existencia. Este período suele prolongarse en el caso de los cazadores-recolectores debido no sólo a ventajas nutricias sino también a la función que la lactancia cumple como principal mecanismo de control de la natalidad (pues disminuye la fertilidad), condición *sine qua non* para su supervivencia.

Por otro lado, para mantener este cerebro tan notablemente ampliado, habría sido necesario, como también vimos, consumir carne, lo que implica el desarrollo de actividades de caza que no se dan entre los bonobos, y que entre los *Homo* parecen confirmadas,

al menos, desde hace 1.8 m.a., como demuestra el yacimiento del Paleolítico Inferior de Olduvai (Tanzania). Dada la fragilidad de las crías y su dependencia de la lactancia, parece probable pensar que la cooperación que debió estar en la base de la organización y la supervivencia del grupo pudo basarse en una distribución de funciones de acuerdo con la cual los hombres presumiblemente se habrían ocupado de aquellas actividades que más riesgo y movilidad implicaran.

Obsérvese que no estoy argumentando en favor de diferencias relacionadas con las actividades *per se*, sino con la *movilidad* que implican esas actividades. La caza no implica por sí misma ninguna relación jerárquica respecto del cuidado de las crías, además de que las mujeres suelen realizar siempre aportes productivos, con la única diferencia de que implican menos riesgos que los que asumen los hombres. De hecho, la evidencia empírica extraída del trabajo de campo etnográfico en sociedades no industriales indica que en todas ellas existe una complementariedad de las funciones realizadas por ambos sexos, basada en el principio de distribución de tareas según cuál sea el riesgo que implican (Murdock, 1967). Los hombres asumen, de forma generalizada, aquellas de mayor riesgo (y por tanto, las asociadas a una movilidad mayor), sean cuales sean esas tareas. Esta regla explica que no haya actividades universalmente masculinas o femeninas, salvo las de riesgo mayor, como la caza de grandes mamíferos marinos y la fundición de metales, que son masculinas universalmente, al igual que, casi sin excepciones, lo es también la caza de grandes mamíferos terrestres. Los trabajos de campo muestran que, por norma general, en los grupos de cazadores-recolectores nómadas los hombres se ocupan de la caza de los animales de mayor tamaño, y las mujeres de los de menor y/o de la recolección –aunque también pueden ayudar en la primera o realizarla ocasionalmente (Hernando *et al.*, 2011). Si se trata de grupos que mantienen la caza pero ya han introducido la horticultura, ellos cazan y ellas se encargan de ésta; si se trata de horticultores que ya no cazan, entonces ellos son los responsables del cultivo y ellas quedan en el espacio doméstico; y si se trata de campesinos en cuyo caso la intensificación de la producción exige todas las manos posibles, ambos suelen trabajar en el campo, pero suelen ser ellos los

que se encargan de las tareas de comercio e intercambio que acarrea la producción de un excedente, y así sucesivamente. Podría presumirse entonces que en la sociedad humana, a diferencia de la bonoba, habría existido una diferencia de *movilidad* entre las hembras y los machos del grupo. Como intentaré defender, esta diferencia habría servido de base profunda y estructural a una ligera variación en sus respectivos modos de identidad, y acabó por dar lugar a lo que conocemos como *norma de género* (Hernando, 2000b);

b) como ya hemos visto, a diferencia de los bonobos el *Homo* desarrolló un instrumento de comunicación y cohesión de incalculables posibilidades: el lenguaje. Aunque existen discusiones sobre la capacidad y el tipo de lenguaje de los primeros *Homo*, parece que, desde el principio, esa capacidad estuvo desarrollada en alguna medida (Arsuaga y Martínez, 1998: 311-314; Domínguez Rodrigo, 1997: 191-196). Sin embargo, sólo con la aparición del *Homo sapiens* el lenguaje debió desarrollarse tal y como lo conocemos hoy, aunque sigue debatiéndose dónde y cuándo sucedió tal cosa (Henn *et al.*, 2011; Hurford *et al.,* 1998). El caso es que desde 50.000 a.C. aproximadamente se constata la expansión, a partir de África, de un grupo humano (el *Homo sapiens sapiens* o *sapiens* moderno) de densidad creciente, que sustituye a todas las poblaciones asentadas previamente en los demás territorios (queda por confirmar si esto pudo combinarse con algún desarrollo paralelo en el extremo asiático, debate del que no nos ocuparemos), porque tiene una cultura mucho más versátil, operativa y eficaz. Una cultura que le permite adaptarse a cualquier medio, hacer frente a cualquier circunstancia, superar cualquier obstáculo, y que no ha cesado de cambiar hasta ahora. Su diferencia esencial respecto de las anteriores vino dada, como ya dijimos, por la capacidad de utilizar símbolos que le permitían dotar de trascendencia a la dimensión material visible, de crear mundos míticos en los que alojar a los muertos y a través de los cuales conjurar los miedos, de imaginar dioses que dieran sentido al mundo y se ocuparan de proteger a quienes creían en ellos.

Y esta revolucionaria capacidad de atribuir significado al mundo debió transformar completamente el mundo habitado. Se ingresó con ello en una dimensión que es común a todos los miembros de la especie *sapiens*, y que la aleja y diferencia trascendentalmente de

cualquier otro primate anterior, tanto de los bonobos como de los demás *Homo*. Los *sapiens* vivimos en un mundo construido simbólicamente. Damos significado y valor a nuestras acciones y a los fenómenos dinámicos del mundo. También a los sexos. Esta capacidad, que no tiene el bonobo, permitirá, en un momento avanzado del proceso, conceder valor social diferencial a cada uno de ellos, en lo que comúnmente se conoce como *identidades de género*.

### 3. RECAPITULACIÓN Y PUNTO DE PARTIDA

Podríamos describir el punto de partida de la humanidad *sapiens* del siguiente modo: se trataba de grupos altamente cooperativos y cohesionados, que utilizaban el sexo y el lenguaje como vehículos de comunicación y, en el caso del segundo, también de transmisión de información. Esos grupos no estaban regidos por machos dominantes, sino que se definían por una complementariedad básica de funciones entre machos y hembras, especializados los primeros en aquellas tareas que más movilidad y riesgo implicaran –entre las que se encontraría la caza–, y las segundas en el cuidado de una progenie altamente dependiente y frágil. Ninguna de estas dos actividades se asocia estructural ni necesariamente con el poder que, de hecho, no existe de manera diferenciada y personalizada en los actuales grupos de cazadores-recolectores ni, por tanto, debió existir en los del pasado. Luego, si en las posteriores trayectorias históricas la maternidad de las mujeres se asoció a posiciones subordinadas, deberán explicarse las razones que condujeron a ello, porque se trata de una relación que no es intrínseca a las actividades *per se*.

Por otro lado, a partir del 50.000 a.C. los *sapiens* comenzaron a utilizar símbolos, como lo demuestra la aparición del arte rupestre en el Paleolítico Superior. Esto les permitió dar un orden y un sentido al mundo que contribuyera a mitigar la angustia que su inconmensurable complejidad podría haberles suscitado. Ese orden se construye a través de los parámetros de tiempo y espacio, ya que sólo aquellos fenómenos a los que otorgamos una dimensión espacial y una ordenación temporal pueden ser pensados por nuestras mentes y, por tanto, contemplados como parte de la realidad en la

que vivimos. A través de los parámetros de tiempo y espacio ordenamos sólo aquellos fenómenos que estamos en condiciones de controlar en medida suficiente, por lo que ningún grupo humano vive en una realidad a la que considera fuera de control (Hernando, 2002). El parámetro *espacio* elige referencias fijas con las que poner en relación los desordenados fenómenos de la realidad, dotándolos así de un orden que permite pensarlos, mientras que el parámetro *tiempo* elige referencias móviles, con movimiento recurrente (Elias, 1992). Cuando existe escritura, esas referencias son abstractas, como los mapas, las fronteras o los límites administrativos para el espacio o los intervalos de un reloj para el tiempo. Pero cuando no existe escritura, en las sociedades orales, las referencias se hacen coincidir con elementos de la propia naturaleza a la que se necesita ordenar.[11] De esta manera se eligen elementos fijos, como árboles, rocas o ríos como referencias a través de las cuales ordenar espacialmente el mundo –"esto sucedió cerca del río", "más allá del árbol grande", "a la vuelta del camino"–, y elementos de movimiento recurrente –el sol, la luna, las mareas– para darle un orden temporal. Esto quiere decir que en las sociedades orales sólo puede ordenarse espacialmente la parte de la naturaleza que se conoce personalmente, por la que se transita, en la que se vive (de lo que existe abundante información etnológica), porque las referencias de orden están contenidas en ella. Nada que no se haya visto personalmente puede ser ordenado ni, por tanto, formará parte de la realidad en la que se cree vivir. A su vez, cuanto más se ande, cuanta mayor sea la movilidad, más fenómenos compondrán esa realidad que, consecuentemente, tendrá mayor complejidad, mayor diversidad, más amenaza y más riesgo. De este modo, hasta que la representación del espacio no pase por la escritura, cuanta más movilidad tenga una persona o un grupo humano más grande será el mundo para ella y más capacidad de decisión tendrá que demostrar frente a él. Y esto

11 Traté con detenimiento el tema de la transformación de la percepción de la realidad dependiendo del uso de metáforas o metonimias para representar el tiempo y el espacio en Hernando (2002). Allí conjugaba los argumentos de Elias (1992) sobre la ordenación de la realidad a través del tiempo y el espacio, con los de Olson (1998) sobre las implicaciones de utilizar signos metonímicos o metafóricos para representar la realidad.

implicará una ligerísima diferencia en el grado de individualización de las personas, lo que, a su vez, constituirá la base de lo que se entiende por *género*. Esto quita valor causal a la caza o a la maternidad *per se*. Si esas *especializaciones* tuvieron relevancia habría sido sólo por sus implicaciones en la diferencia de movilidad de quienes las realizaran, y no por ningún valor intrínseco a la especialización en sí. De ahí que en el momento en que la maternidad ya no implique una limitación de la movilidad, como sucederá en la modernidad, tampoco se asociará necesariamente a diferencias de poder. *No es la maternidad, sino la menor movilidad* de las hembras respecto de los machos en las primeras etapas del *sapiens* lo que habría establecido esa mínima diferencia cognitiva entre ambos. Y esto, que en principio no representaba diferencias de poder, pudo constituir, sin embargo, la base de una dinámica que al ir reproduciéndose y potenciándose, habría acabado por dar lugar a un orden social basado en la dominación de los unos sobre las otras.

Por su parte, la complementariedad de funciones entre machos y hembras a la que obligó el cuidado de una prole extremadamente dependiente habría *normalizado* la heterosexualidad, sin que ésta tenga una base biológica o natural, como demuestra el caso de los bonobos. Si la naturaleza liberó a ambas especies de la irresistible y mucho más eficaz (en términos reproductivos) llamada del celo, ampliando las relaciones sexuales a todos los momentos del ciclo hormonal, fértiles o no, debió ser porque alguna función representada por la sexualidad y ajena a la reproducción resultaba tan vital para la supervivencia como la propia generación de descendientes. Esa función no puede ser otra que la comunicación para potenciar la cooperación del grupo, el estrechamiento de los vínculos sociales, como igualmente pone en evidencia el caso de los bonobos.

Veamos cómo construyen la identidad los grupos que no tienen división de funciones ni especialización del trabajo y el tipo de información que existe sobre las relaciones entre hombres y mujeres en esas sociedades.

# IV
# La identidad relacional. O la identidad cuando no se tiene poder sobre el mundo

## 1. LA *IDENTIDAD RELACIONAL*

No existe ningún grupo humano caracterizado por la ausencia total de división de funciones y de especialización del trabajo, pues en todos los casos conocidos existe al menos una división: las mujeres realizan unas funciones y los hombres otras. Como hemos visto, esta diferencia podría atribuirse a la complementariedad que parece necesaria para atender a una prole extremadamente dependiente y frágil, sin que, en principio, tuviera por qué significar diferencias en la valoración social de las actividades realizadas por ambos sexos.

Situémonos, pues, ante un grupo caracterizado por la mínima división de funciones imaginable (la marcada por actividades distintas de ambos sexos), como pueden ser los grupos cazadores-recolectores actuales organizados en bandas, de escaso número de personas y alta movilidad. Piénsese, por ejemplo, en los cazadores-recolectores del Amazonas (a quienes utilizaré como referencia a lo largo del libro porque he tenido ocasión de profundizar en sus dinámicas a través de la investigación realizada en un proyecto de campo). Se trata de las llamadas "sociedades igualitarias" (Fried, 1967), que no poseen jefes, ni especialistas de ningún tipo y que, por supuesto, no tienen escritura, lo que quiere decir que su comunicación está basada en las reglas de la oralidad: necesitan la relación personal para transmitir el conocimiento y no han desarrollado la lógica formal ni la clasificación abstracta inherente a la ciencia (Ong, 1996; Havelock, 1996). En consecuencia, para explicar las dinámicas

de la naturaleza no humana le atribuyen el único comportamiento que conocen, que es el humano, proyectando así el comportamiento social a todo el ámbito en el que viven, sea o no humano. En general, ellos conocen perfectamente las recurrencias y las asociaciones que caracterizan a los fenómenos de la naturaleza y no les resulta necesario preguntarse por su causa última. Pero cuando algún suceso inesperado o irregular ocurre y se preguntan por la razón, lo asocian siempre con relaciones y agencias de tipo humano (Campbell, 1989: 76): un trueno puede explicarse porque dos animales se han enfadado, o están copulando, o porque una persona ha cometido algún tipo de infracción con respecto a las normas del grupo. Ahora bien, dado que la naturaleza no humana tiene mucho más poder que el grupo –ya que puede darles alimento o quitárselo, concederles la vida o la muerte–, la sacralizan. No lo hacen de manera institucionalizada, no en términos de un dios como el que nuestra cultura concibe, habitante del mundo abstracto de las ideas, sino simplemente considerando que, puesto que la naturaleza tiene el mismo comportamiento que el grupo pero más poder, es ella la que decide su destino. Los Q'eqchí', un grupo de horticultores de Guatemala con los que llevé a cabo un proyecto de etnoarqueología, creían en Tzultzak'á, por ejemplo. Tzul significa *monte* y tzak'á significa *valle*. El nombre completo no significa *el dios de las montañas y los valles*, sino *las montañas y los valles con comportamiento humano*… y con más poder que el propio grupo social.

Por un lado, esta forma de entender la naturaleza no humana resulta altamente gratificante, pues estos grupos establecen una relación personal, emocional, con todos aquellos elementos de la naturaleza a los que atribuyen algún poder; pero, por otro lado, esta relación está definida por la impotencia, pues al desconocer las mecánicas causales abstractas que guían esos fenómenos no son capaces de controlar sus efectos, y se colocan en posición de *objeto* con respecto a los deseos que le atribuyen. La *agencia* sobre las dinámicas del mundo no está en manos de las personas, sino de la instancia sagrada de la que depende la supervivencia del grupo.

Podemos decir entonces que las personas no tienen ni trayectorias personales ni funciones distintas dentro de estos grupos, salvo las marcadas por sus respectivos sexos, lo que hace que no se perciban

como diferentes entre sí, porque de hecho no lo son. En consecuencia, una persona no representa una amenaza para las demás del propio grupo, porque no existen diferencias de poder, de especialización o de control tecnológico entre ellas. Pero, al mismo tiempo, en estas circunstancias el grupo no tiene capacidad de prever y controlar los efectos de la naturaleza no humana, por lo que ésta sí constituye, en cambio, una fuente de amenaza y de peligro. El efecto de todo ello es que construyen una idea de sí mismos a través de lo que llamaré *identidad relacional,* que consiste en tener una idea de sí sólo en tanto que partes de una unidad mayor que es el propio grupo, lo que aumenta la sensación de seguridad y potencia frente a una naturaleza que no controlan en ninguna medida. Esta identidad deriva de la incapacidad para concebirse a uno mismo fuera de las relaciones en las que se inserta. Debe comprenderse algo fundamental en este punto: la *identidad relacional* no implica que se dé mucha importancia a las relaciones que se sostienen (como puede suceder con la mayor parte de la gente individualizada), sino la imposibilidad absoluta de concebirse a uno/a mismo/a fuera de esas relaciones.

Leenhardt (1997), un pastor protestante y etnólogo francés destinado a Nueva Caledonia a principios del siglo xx, expresaba perfectamente esta idea al referirse al concepto de persona entre los canacos. Para ellos, la persona sólo se concibe como el resultado del cruce de todas las relaciones en las que se inserta: "yo soy el padre de mi hijo, el sobrino de mi tío, el hermano de mi hermana…". Es imposible encontrar en ellos ningún núcleo de identidad interior, particular, diferenciado, aislado, propio, lo que nosotros llamaríamos el *yo*. Si un canaco se queda solo, desprovisto de sus relaciones, siente que es un "personaje perdido. No sé quién soy" (*ibid.*: 155). Entre los cazadores-recolectores, este tipo de identidad es compartido por todos los miembros del grupo, tanto hombres como mujeres, porque su falta de control tecnológico del mundo es tal que sólo pueden sentirse seguros si se perciben como parte de una unidad mayor, el grupo al que pertenecen, que, en consecuencia, constituye la instancia mínima de identidad concebible. La angustia y la desorientación que pueden llegar a sentir si pierden la relación con el grupo en ocasiones llega a ser mayor que

la que les inspira su propia muerte, como demuestra el caso de los Txukahamei (más conocidos como Kayapó), del Amazonas brasileño, relatado por los hermanos Vilas Bôas. Estos sertanistas mostraban su asombro al comprobar que cuando algunos Kayapó se alejaban del grupo principal por efecto de algún conflicto, solían acabar por regresar siempre, a veces al cabo de cinco o diez años, aunque supieran que el destino más probable que les esperaba era la muerte. Dado que podrían haber sobrevivido perfectamente por su cuenta en la selva, los Vilas Bôas concluían que el motivo del regreso debía ser "que muchos indios prefieren la muerte a la vida fuera de su tribu" (Cowell, 1973: 159).

Mi argumento es que al comienzo de todas las trayectorias históricas este tipo de *identidad relacional* caracterizaba tanto a los hombres como a las mujeres del grupo social. Pero a medida que los hombres fueron ocupando posiciones especializadas y desarrollando funciones distintas –y, por tanto, posiciones de poder–, este tipo de identidad fue progresivamente asociado sólo a las mujeres, hasta el punto de que ahora la conocemos como *identidad de género femenina* ("yo soy la esposa de mi marido y la madre de mis hijos"). Es un tipo de identidad que no tiene ninguna relación, por tanto, con el cuerpo de las mujeres, sino con la falta de control tecnológico y la incapacidad de explicar el mundo a través de la razón científica, con la falta de poder (volveremos sobre este punto).

Los grupos humanos que se perciben a sí mismos a través de esta *identidad relacional* visibilizan esta adscripción a través de la expresión unificada de su apariencia: todos los miembros del grupo visten igual, o se adornan igual o utilizan algún elemento distintivo que los diferencia como grupo (en los labios, las orejas, la pintura corporal, etc.). La cultura material expresa la adscripción, porque en virtud de esa relación de codeterminación mutua, de la que hablamos al comienzo, también la construye: el hecho de *parecer* que se es parte del grupo es uno de los mecanismos que construyen la pertenencia, mecanismo que es siempre el mismo, independientemente del contexto en el que se dé. Piénsese de nuevo en las *tribus urbanas* a las que nos hemos referido para comprobar cómo la unificación de la apariencia tiene un papel fundamental en la adscripción a un grupo.

Recapitulando lo visto hasta aquí, podríamos decir que cuanta menos división de funciones tiene un grupo humano, más reconoce su vínculo y su necesidad del grupo y más emocional es su relación con el mundo, del que entiende sus recurrencias, pero cuya causa última siempre se atribuye a una agencia ajena, un Sujeto sagrado, respecto del cual el grupo se sitúa en posición de *objeto*. Pero, ¿no hemos dicho que los mecanismos de identidad tienen como objetivo fundamental hacer que las personas se sientan seguras en el universo?, ¿cómo pueden, entonces, sentirse seguros estos grupos, si se ven subordinados a semejante poder que no controlan y sobre el que no sienten ninguna capacidad de influencia? La respuesta es simple: ellos interpretan la naturaleza no humana, a la que sacralizan, mediante la proyección de los rasgos de comportamiento de su propio grupo social, *leyendo* después esa semejanza en sentido inverso: dado que ellos son el único grupo que se comporta como la instancia sagrada, concluyen que la instancia sagrada los ha *elegido* a ellos para enseñarles cómo deben comportarse para poder sobrevivir. De hecho, si se traduce el significado de la autodesignación de estos grupos, el nombre que se dan a sí mismos (Awá, Nukak, Q'eqchí') siempre significa, sin excepción, *los seres humanos auténticos*, *la gente verdadera*, *gente*, a diferencia de los demás, que no tienen su mismo nivel de humanidad porque no han sido elegidos por la instancia sagrada. El mecanismo de reafirmación del mito consiste, por tanto, en construir la instancia sagrada a imagen y semejanza del grupo, para luego concluir que puesto que ellos son los únicos que se comportan igual que la instancia sagrada, son el grupo *elegido* para ser depositarios del conocimiento que los salvará entre todos los demás, del verdadero secreto de la supervivencia. Y que ésta estará garantizada siempre y cuando se cumplan los deseos de la divinidad y se le reconozca constantemente subordinación y reconocimiento, lo que se actúa a través de los ritos. De ahí que el mito deba acompañarse siempre de ritos para poder garantizar el efecto de reaseguramiento de quien cree en él.

En este punto haré una aclaración que considero importante: quienes detentan el poder en nuestra sociedad cibernética y postindustrial idealizan en general el pensamiento racional y científico, identificando los mitos con un conocimiento falso y superficial del

tipo de las leyendas o los cuentos. Sin embargo, esta valoración es completamente equivocada. El mito es el conocimiento de la fe, que, a diferencia del conocimiento científico,[1] no pasa por la razón, sino por la emoción. Se trata de un conocimiento tan verdadero para quien cree en él que no admite falsación: de nada sirve cuestionar ante un católico la existencia física del cielo o del infierno, por ejemplo, porque la creencia no se sustenta en pruebas empíricas, como sucede en la ciencia, sino en la absoluta convicción emocional. De ahí que el conocimiento mítico sea mucho más poderoso que el científico y que afecte al núcleo más profundo de la persona, y no sólo a su consideración de determinados fenómenos concretos. De hecho, si una persona cambia una verdad científica por otra, su vida no tiene por qué transformarse, pero si una persona deja de creer en el mito en el que creía, toda su vida cambia de sentido, pues experimenta una transformación absoluta en su manera de entender la vida, las relaciones o el propio mundo. Porque creer en un mito siempre consuela y protege, dado que se construye a partir de la convicción de que existe una instancia sagrada que nos ha elegido, y que nos protegerá siempre que satisfagamos sus deseos.

El mito constituye un discurso sobre los orígenes que legitima la idea de que la clave de la supervivencia es la ausencia de cambio, la eterna recurrencia del modo de vida que la instancia sagrada transmitió. Es el discurso de legitimación de todas aquellas sociedades que no tienen un nivel tecnológico elevado y para las que, por tanto, el cambio representa un riesgo que no están en condiciones de asumir. Giddens (1987: 143) recuerda que, aunque el concepto de *riesgo* aparecía en el Maquiavelo del siglo XIV, sólo empezó a formar parte de la lengua cotidiana en el mundo occidental en el siglo XVII, paralelamente a la utilización del término *individuo* como sinónimo de persona. Sólo entonces la división de funciones y el control tecnológico del Renacimiento alcanzaron un nivel que hizo

1 Resultan muy interesantes, a este respecto, los argumentos con los que Mary Midgley (2004) demuestra cómo en los aspectos profundos de la relación de *creencia* que sostenemos con ella también la ciencia puede ser incluida en la categoría de *mito* del mundo occidental moderno. En el capítulo VIII volveremos sobre esto.

que una mayoría de los hombres del grupo sintiera que su seguridad dependía más de los cambios que ellos mismos producían que de la repetición inacabable del modo de vida transmitido por el mito de origen (y escrito en la Biblia en el caso europeo). En consecuencia, sólo a partir de entonces una mayoría de hombres (su número fue creciendo a medida que aumentaba la complejidad socioeconómica y sus respectivas posiciones de especialización o poder) comenzó a valorar el cambio como el secreto de la supervivencia, en lugar de considerarlo un riesgo para la misma. De ahí que a partir de ese momento comenzara la transición que en el siglo XIX acabó por sustituir definitivamente el Mito por la Historia como discurso de legitimación y origen.

En ese momento, la historia positivista y tradicional pasó a cumplir la misma función que hasta entonces tenían los mitos, por lo que encierra sus mismas trampas: así como en el mito los grupos construyen la instancia sagrada a su imagen y semejanza para concluir después que, dado el parecido, han sido *elegidos* para sobrevivir, la historia positivista rastrea en el pasado los rasgos que la sociedad quiere legitimar en el presente (en nuestro caso la tecnología, el poder, la individualidad, la razón), para concluir que, dado que estos rasgos son los únicos que garantizan la supervivencia y nosotros somos los que más y mejor los hemos desarrollado, queda claro que somos los únicos que vamos a sobrevivir (Hernando, 2006).

Tal como hace el mito, la historia positivista mira lo que estudia a través del prisma de su propio orden social, devolviendo a la sociedad un discurso protector que la tranquiliza. Ambos son discursos de legitimación que siguen mecanismos paralelos aunque inversos: el mito da prioridad al parámetro de orden menos dinámico, el *espacio*, como una forma de negar que el cambio se produce y, en consecuencia, lee el pasado en términos espaciales, situándolo en espacios míticos paralelos al del presente –como el cielo y el infierno–, mientras que la historia da prioridad al *tiempo*, insistiendo en organizar el pasado a través de esa dimensión, para demostrar que el cambio es la clave de nuestra *superioridad* (o de nuestra mayor *humanidad*, que es lo mismo). El mito se basa en una concepción comunitaria y relacional de la identidad, y la historia en una individualizada.

La historia construida desde el positivismo y el historicismo no es un relato más complejo que el mito, ni más objetivo. La diferencia fundamental es que el mito es el mecanismo que se pone en juego en la relación con los fenómenos cuya dinámica no podemos explicar a través de mecánicas causales. Cuando éste es el caso, la seguridad deriva de que no haya cambios, porque en las circunstancias que ya se conocen se sabe que es posible sobrevivir. De ahí los refranes (que transmiten la sabiduría premoderna) del tipo de "más vale malo conocido que bueno por conocer", que traduce el siguiente pensamiento: en las condiciones que conozco sé que he sobrevivido y por tanto que seguiré sobreviviendo, pero dada la inseguridad que tengo en el control de las circunstancias que me rodean, tal vez no sobreviviré si las circunstancias cambian. El mito legitima ese miedo al cambio, le da una fundamentación sagrada: sólo la repetición eterna del comportamiento que la divinidad transmitió garantiza la supervivencia.

En los grupos sin división de funciones ni especialización del trabajo, la impotencia se compensa entonces con una enorme gratificación emocional, tanto porque se correlaciona positivamente con una identidad basada en los vínculos con el grupo, como por su indisociable relación con la creencia de que existe una instancia sagrada que protege y garantiza la salvación si se cumplen sus deseos. El hecho de haber sido *elegidos* por ella genera una sensación de protección y superioridad sobre el resto de los grupos humanos, si bien su condición es la *subordinación* a quien tiene ese poder de elegir. Por otro lado, también debe tenerse en cuenta que cuanto menos control o conocimiento científico existe sobre los fenómenos de la naturaleza, más se proyecta el propio orden social a toda ella, es decir, más constituye el propio ser humano la medida de todas las cosas, más autorreferida es la construcción del mundo. La inseguridad y la impotencia se compensan así con la sensación de que el propio grupo es el centro del universo (Eliade, 1988: 37-47; Ong, 1996: 77). Sólo cuando un fenómeno se comprende a través de la razón o se controla a través de la tecnología (que es lo mismo), pasa a ser percibido como regido por sus propias dinámicas, alejadas del comportamiento humano. Esto significa que a medida que el ser humano tiene más seguridad en sus propias capacidades de super-

vivencia, puede ir reconociendo que el universo funciona de acuerdo con reglas que nada tienen que ver con él. Cuanta más seguridad adquiere, más capacidad tiene para reconocer que él no es el centro del universo, que éste existe al margen de él (lo mismo sucederá a escala personal, como veremos más adelante). Recuérdese, por ejemplo, el precio que aún en el siglo XVI pagó Copérnico por defender que no era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra, sino a la inversa. Hasta que no se tiene un grado elevado de seguridad y confianza en la propia capacidad de controlar materialmente el mundo, éste gira alrededor de uno mismo y se construye a través de la proyección de los rasgos que caracterizan al grupo social.

Por otro lado, cuanta menor sea la complejidad socioeconómica, menor será el cambio que defina las actividades del grupo: sus miembros harán cada día lo mismo que el día anterior, y que lo que harán al día siguiente, con las únicas variaciones que determinan las estaciones climáticas o la diversidad de recursos de los territorios que recorren. Pero esta variación es siempre cíclica, por lo que, en todo caso, el cambio está regido por la recurrencia. De ahí que en estas culturas el tiempo ordena experiencias siempre repetidas, por lo que no se percibe como una flecha lineal en la que el presente es distinto del pasado, y por tanto se anticipa que el futuro lo será igualmente del presente. Por el contrario, en sociedades de escasa complejidad socioeconómica el tiempo se percibe como un eterno presente o como un ciclo que vuelve siempre al mismo punto de partida, y que irá ampliando su diámetro a medida que las actividades que se vayan incluyendo (la agricultura, por ejemplo) varíen un poco más. Y esta misma percepción contribuirá a crear una identidad en la que uno sólo se puede concebir a sí mismo a través de esa recurrencia, lo que neutraliza el miedo al cambio y al riesgo por el escaso desarrollo tecnológico. Un resumen de este modo de identidad puede verse en la figura 1.

Ahora bien, si los grupos humanos que protagonizaron el inicio de todas las trayectorias históricas se caracterizaban inevitablemente por una *identidad relacional* –pues se definían por la falta de división de funciones y por tanto de control tecnológico–, ¿puede hablarse de *género* para hacer referencia a las relaciones entre los dos sexos y a la identidad diferenciada de cada uno de ellos?

**Figura 1.** Rasgos estructurales de la IDENTIDAD RELACIONAL

| |
|---|
| Reducida división de funciones y especialización del trabajo |
| Actividades recurrentes o definidas por cambios cíclicos |
| Ausencia de conocimiento de las mecánicas causales de la naturaleza no humana. Se le atribuye comportamiento humano: MITO |
| El grupo se percibe como centro del universo |
| Relación *emocional* (además de racional no abstracta, en su caso) con todos los elementos de la realidad |
| Percepción de amenaza de la naturaleza no humana (a la que no se comprende/controla) |
| Percepción de falta de amenaza de la naturaleza humana (por la escasa diferencia de comportamientos) |
| **IDENTIDAD RELACIONAL: su núcleo se sitúa en las relaciones que se establecen** |
| El cambio se valora negativamente, porque implica riesgo |
| El espacio constituye el eje más visible de ordenación de la realidad |
| **NO SE SIENTE PODER** FRENTE AL MUNDO |
| La confianza en el destino y la supervivencia se deposita en una instancia sagrada con la que se establece una relación dependiente y subordinada |
| Seguridad basada en la confianza de haber sido elegido/a por la instancia sagrada: posición de OBJETO |
| No se generan deseos para uno mismo, sino que se está pendiente de averiguar y satisfacer los de la instancia de la que procede la seguridad |

## 2. EL GÉNERO EN LAS LLAMADAS SOCIEDADES IGUALITARIAS

Como ya se ha señalado, cuando el concepto de género fue utilizado por Money en la década de 1950, las diferencias de poder entre hombres y mujeres habían alcanzado, tal vez, el máximo histórico. Esa diferencia había aumentado progresivamente desde el comienzo del proceso histórico, a medida que un número creciente de hombres ocupaba posiciones sociales diferenciadas y especializadas, es decir, a medida que aumentaba la complejidad socioeconómica y

la división interna de la sociedad. Esto explica que cuando el concepto pasó a las ciencias sociales y al feminismo, la relación de poder entre los sexos fuera considerada constitutiva del propio concepto de género (Scott, 1986: 1067). Esta relación es indudable para cualquier sociedad en la que existan posiciones de poder diferenciado, porque, como veremos, este poder se ha construido sobre esa dominación. Pero ofrece problemas, o al menos requiere de una reflexión, cuando se trata de aplicarlo a sociedades donde esas posiciones no existen, como es el caso de las llamadas *sociedades igualitarias* de los cazadores-recolectores organizados en bandas.

No es fácil analizar este tema. En general, la investigación coincide en que en todos esos grupos existe una complementariedad de funciones entre los sexos, pero que esto no tiene por qué indicar una relación de dominación masculina (Sanday, 1981; Rival, 2007). De hecho, cuando los investigadores tienen en cuenta sólo factores de orden económico o de jerarquía social, llegan a la conclusión de que esas sociedades son (y en consecuencia debieron ser en los comienzos históricos) *verdaderamente igualitarias* en términos de relación entre los sexos.[2] Sin embargo, cuando atienden a aspectos relacionados con la subjetividad y el mundo simbólico, suelen concluir que en todos esos grupos los hombres disfrutan de un mayor prestigio o estatus,[3] incluso en situaciones en que las mujeres pueden disfrutar de cierto poder, reconocido o no oficialmente (Ortner, 1996: 141). De acuerdo con estas posiciones, no debe confundirse *prestigio* con *poder*, y ambos deben ser considerados para entender y valorar las relaciones de género en cada situación (*ibid.*: 172). Para explicar mejor la diferencia entre ambos tipos de relación, utilizaré el caso de los Awá-Guajá del Amazonas brasileño, con quienes realicé un trabajo de campo entre 2005 y 2009[4] y cuya relación con el mundo resulta representativa, en muchos aspectos, de otros grupos del Amazonas (Hernando *et al.*, 2011). Ellos se autodenominan Awá, aunque los

2 Pueden verse, por ejemplo, los estudios de Leacock (1992), Flanagan (1989), Lee (1982), Begler (1978), Kent (1993), Rival (2005; 2007), Zent (2006), etcétera.

3 En este sentido argumentan Ortner (1996), Rogers (1975) o Sanday (1981).

4 Proyecto I+D (HUM2006-06276), "Etnoarqueología de los Awá-Guajá, un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura (Maranhão, Brasil)", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología español.

antropólogos los denominan Guajá para diferenciarlos de otros grupos tupí-guaraní que tienen la misma autodenominación, por lo que a partir de ahora utilizaré sólo el nombre que se dan a sí mismos.

El trabajo se centró en el *puesto indígena* Jurití, donde funcionarios de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, dependiente del Ministerio de Justicia brasileño) intentan garantizar la protección de los Awá ante la amenaza implacable de los madereros que invaden sus tierras (González Ruibal y Hernando, 2010). Por vivir dentro de una reserva, los Awá se ven obligados a transformar varias de sus pautas de vida tradicional, si bien todavía es posible observar las más importantes e inferir otras recién transformadas. La consecuencia más visible e importante de su traslado a la reserva es la restricción de su movilidad. Aunque los hombres aún salen a cazar diariamente, el grupo ya no deambula constantemente como antes, sino que, en general, regresan a dormir junto al puesto, lo que hace que tengan menos facilidad para conseguir los hidratos de carbono que antes recolectaban, por lo que la FUNAI les está enseñando a cultivar mandioca. Pero en lugar de enseñar el cultivo a las mujeres, que antes tenían a su cargo la recolección, está entrenando a los mismos hombres que se encargan de la caza, dado que en la sociedad campesina brasileña el cultivo es una actividad masculina.

Americhá, la mujer más anciana del grupo, a la que se le calculan más de 90 años, demuestra con su imparable trasiego la activa participación que las mujeres Awá debieron tener tradicionalmente en la economía del grupo: ella sigue recolectando, ahumando y secando las fibras con las que elabora cuerdas para tejer su falda o su hamaca, cortando inmensas hojas para renovar y ampliar su casa, buscando *michiraniká* (un tipo de resina arbórea) para alumbrarse, sale sola con el machete para ver si encuentra algún pequeño animal en su madriguera, etc., etc. Sin embargo, las mujeres jóvenes prácticamente no hacen nada, pues ha sido suplantada la recolección por el cultivo, realizado por los hombres, quienes por su parte tienen cada vez más tareas económicas: son ellos los que cazan, cultivan, limpian, pelan y procesan la mandioca o el arroz, los que cocinan los alimentos que consiguen (parece, por otras evidencias etnológicas, que hombres y mujeres cocinaban lo que cada cual conseguía, por lo que ahora les toca a ellos cocinarlo todo), e incluso son quie-

nes, al igual que los guardas de la FUNAI, lavan la ropa que éstos les dan. Mientras tanto, las mujeres transcurren su día de manera relajada, cuidando a sus bebés y charlando entre sí, o acompañando, cuando lo desean, a sus hombres en las partidas de caza, en las que colaboran dando palmadas y gritos para asustar y paralizar a los monos que los cazadores persiguen en la cima de los árboles, o persiguiéndolos desde el suelo cuando se desplazan de copa en copa para señalar a qué nuevo árbol deben trepar aquéllos.

Pues bien, a pesar de estas diferencias en la contribución económica actual y de los sesgos de género que los representantes de la FUNAI introducen crecientemente, las mujeres aún conservan una enorme capacidad de decisión dentro del grupo, tanta o más que los hombres, lo que sin duda es una muestra de las relaciones que sostenían entre ellos antes de llegar a la reserva. Son ellas las que toman muchas de las decisiones que afectan a las dinámicas del grupo, incluida la relación con nuestro equipo: Ayrwoa, una mujer particularmente fuerte y con autoridad, solía ser quien decidía, por ejemplo, si podíamos acompañarlos o no en sus partidas diarias de caza, o si compartían o no su comida con nosotros. Pero además, ellas exigían muchas veces a sus hombres que salieran a cazar o a conseguir alguna pieza de carne o pescado que les apetecía comer ese día, y por lo general los hombres se prestaban a satisfacer sus deseos sin ningún tipo de conflicto ni discusión.

Por otro lado, aunque en general suelen casarse desde muy jóvenes con un hombre mayor que no eligen, después son libres de separarse y casarse cuantas veces quieran con los hombres que elijan. Incluso, como desconocen los fundamentos científicos de la gestación humana y pueden relacionarla con el semen (que se ve) pero no con la ovulación, creen que el feto exige una constante aportación de semen para formarse, lo que las obliga a sostener relaciones sexuales durante el embarazo con varios hombres del grupo, a quienes ellas eligen, que serán después los *múltiples* padres del bebé.[5] Y estas

5 Una obra general sobre el tema de la *paternidad múltiple* en el Amazonas es la de Beckerman y Valentine (eds.) (2002). Para el caso concreto de los Awá, pueden encontrarse referencias en Forline (1997: 168) y Cormier (2003a: 64-65). Desde un punto de vista sociobiológico, la *paternidad múltiple* ha sido

relaciones se continúan libremente después, o derivan de otras establecidas previamente, pues tienen libertad para sostener relaciones con personas distintas de aquella a la que consideran su marido en ese momento. El lingüista de nuestro equipo, António Silva Santana, un joven licenciado brasileño que nos demostró a todos el significado del bíblico *don de lenguas* por su inimaginable capacidad para aprender una lengua tupí-guaraní en un tiempo récord, puede confirmar el *acoso* al que lo sometían algunas mujeres Awá, con el respaldo de sus maridos y de los hombres en general, que apoyaban solidarios y divertidos los deseos de sus mujeres.

Si sólo observáramos este nivel de comportamiento podríamos concluir que la sociedad Awá es *verdaderamente igualitaria*, o incluso que el balance del poder se inclina del lado de las mujeres. Sin embargo, la realidad parece más compleja, más sutil. Porque el hecho es que cuando se observa el nivel simbólico de su cultura, lo masculino tiene la prioridad. Para empezar, el término "awá" identifica el término "*humano*" con "*hombre*", tomando la parte por el todo, como en nuestra propia cultura. Coherentemente con esto, los Awá creen que sólo los hombres pueden visitar el espacio mítico en el que viven sus muertos, el cielo, el *iwa.* A través de un ritual denominado *karawára*, "inician el vuelo" que les permitirá llegar hasta allí. Si las mujeres quieren contactar con alguno de sus antepasados, no les queda otro remedio que enviar recado a través de los hombres. Ellas asisten a los hombres en este ritual, encargándose de decorar los cuerpos masculinos con las plumas que les permitirán *volar* y ayudándolos a cantar para que puedan ir elevando el tono de su repetitiva melodía (hiperoxigenándose así). Mientras cantan, los hombres danzan con movimientos repetitivos y muy marcados en el interior de una estructura de hojas (*takaya*), construida para tal fin, en la que van entrando uno a uno y donde permanecen hasta *remontar el vuelo* y regresar después. Esto quiere decir que las mujeres sólo pueden actuar como ayudantes o asistentes de los hombres cuando se trata de interactuar con el mundo mítico, que es de donde

---

interpretada como una estrategia femenina (no consciente) para conseguir que varios hombres se impliquen en la obtención de recursos para la supervivencia de los hijos (Blaffer Hrdy, 1999: XXII).

procede la legitimación del orden social. En ese nivel, ellos tienen la prerrogativa, que se expresa igualmente en la diferente interpretación de los sueños de ambos: cuando ellos sueñan, lo interpretan como viajes al *iwa*, mientras que cuando lo hacen las mujeres, lo interpretan como efecto de la posesión que de ellas hace una deidad o un espíritu (Cormier, 2003b: 136). Ellos se atribuyen un papel activo en los sueños, mientras que a ellas se les supone un papel pasivo, que redobla así la propia percepción de la función de ambos en la gestación.

Además, confirmando esa regla cuyo origen no explican los estructuralistas y reproduciendo así lo que parece suceder en otros grupos del Amazonas,[6] los hombres Awá se encargan de las relaciones con los extraños o afines siempre que impliquen algún riesgo, como en el caso de los madereros que invaden sus tierras (y no necesariamente si no lo implican, como sucede en la relación de Ayrwa con nosotros). Las mujeres, por su parte, se especializan en el cuidado de los niños y, tal vez como reacción a la pérdida de funciones que implica el abandono de la recolección y como forma de compensar el trabajo, potencian su función maternal a través del amamantamiento de crías de mono y de otros animales, tan frecuente en muchos grupos del Amazonas (véase, por ejemplo, Zent, 2006: 13-14; Fausto, 1999; Kozák *et al.*, 1979), lo que a largo plazo acabará seguramente en la típica distribución de funciones de género de la sociedad brasileña campesina o moderna que los rodea.

¿Cómo calificar la situación actual? ¿Se puede hablar de género cuando las diferencias entre ambos no se traducen en diferencias de poder en la vida real y cotidiana? ¿Nos sirve el caso de los Awá y de otros grupos de cazadores actuales para poder imaginar mejor cómo pudo producirse el comienzo de la desigualdad?

En este punto resulta necesario detenerse nuevamente para hacer una breve reflexión sobre la aplicación de analogías entre los grupos indígenas actuales y los que pudieron ser protagonistas en el pasado, a los que no es posible comparar desde la mayor parte de los puntos

6 Pueden encontrarse ejemplos en E. Viveiros de Castro (1992: 190-191), Fausto y Viveiros de Castro (1993), Gow (1989), Descola (2001), MacCallum (1990), Seymour-Smith (1991), Rival (2005), Silva (2001), Vilaça (2002), etcétera.

de vista. No cabe duda, por ejemplo, de que los cazadores actuales tienen una historia que no tuvieron los que caracterizaron las etapas (pre)históricas iniciales. De hecho, en muchos casos (que incluyen el de los Awá), su situación actual puede ser el resultado de trayectorias que incluyen etapas agrícolas previas.[7] En este sentido, no cabe hacer ninguna analogía entre aspectos particulares de las culturas de unos y otros, como puede ser, por ejemplo, el contenido de sus mitos. Sin embargo, puede considerarse legítima la analogía cuando ésta compara relaciones estructurales, como es mi pretensión; es decir, cuando se puede demostrar que la relación entre dos términos es necesaria, por lo que de existir uno de ellos en dos contextos distintos, también tiene que haber existido el otro (Gándara, 1990). Pondré un ejemplo: si un grupo humano no tiene división de funciones, ni escritura, ni tecnología de transporte, se podrá afirmar que tampoco tendrá mapas, y que, por tanto, las dimensiones que atribuya a su universo estarán necesariamente limitadas a las del espacio que pueda recorrer o conocer vivencialmente. Todos los estudios etnológicos demuestran que así es en grupos del presente, por lo que la especulación de que así debió ser también en el comienzo de las trayectorias históricas es producto de un razonamiento especulativo, pero también de una analogía sustentable. Por la misma razón, si el grupo no tiene ni tecnología ni escritura, se podrá concluir que interpretará la realidad a través de los mitos, aunque no pueda saberse, ni tenga interés hacerlo para los fines de este libro, el contenido de ese mito. Y así sucesivamente. Éste es el tipo de analogías que utilizaré en el razonamiento, descartando cualquier otra que tenga que ver con coyunturas históricas particulares.

Volviendo entonces a la cuestión de las causas que pueden explicar el origen del patriarcado, la mayor parte de la propuestas parten del hecho innegable de que las hembras de nuestra especie tienen que amamantar a crías extremadamente dependientes, lo que podría explicar que en todos los casos conocidos sean los hombres los que se encargan de realizar las tareas más peligrosas o que más despla-

7 Sobre la posibilidad de que esto haya ocurrido en el caso de los Awá, véase Balée (1994: 209-210). Sobre otros casos, existen buenas referencias y reflexiones en Politis (2007: 327-329) y Rival (1999).

zamiento implican. Esto es coherente con el hecho de que ellas se especialicen en las relaciones consanguíneas y ellos en las afines, lo que a su vez se ajustaría a lo esperado por argumentos realizados desde la psicología y el psicoanálisis, de acuerdo con los cuales la niña se identifica con su madre en el proceso de construcción de su identidad, potenciando así el apego y el vínculo, mientras que el niño necesita separarse, des-identificarse de esa figura referencial materna primaria (Chodorow, 1978; Dio Bleichmar, 1998; Levinton, 2000a). Sin cuestionar ese tipo de argumentos, que seguramente habrá que tener en cuenta, considero que, sin embargo, de ellos no se sigue automáticamente una relación de dominación de los hombres sobre las mujeres. Algunos argumentos defienden que la esfera de actuación masculina habría tenido mayor prestigio que la femenina porque las decisiones tomadas en las relaciones con los afines determinarían y controlarían las que se pudieran tomar en relación con los consanguíneos (por ejemplo, Ortner y Whitehead, 1981: 18; Turner, 1979: 156). Sin embargo, como hemos visto en el caso de los Awá, el mayor prestigio de lo masculino no se traduce en ninguna forma de poder o control dentro del grupo, ni en la más remota forma de dominación de los hombres sobre las mujeres.

Si se consideran los datos actuales, podríamos suponer entonces que la complementariedad de funciones que habría definido a las primeras sociedades de cazadores-recolectores no tendría por qué haber implicado relaciones de poder entre hombres y mujeres. ¿Debemos entonces hablar de *género* en esas sociedades? No es fácil responder esta pregunta. Si entendemos que al hablar de género estamos hablando de diferencias de algún tipo en las identidades de hombres y mujeres sin que impliquen necesariamente una relación de poder, tal vez sí, dado que existe una cierta diferencia en virtud de la diferente especialización de sus funciones y la ligera variación en la movilidad que implican. Pero en este caso será necesario deshacer la correlación que hasta ahora se ha considerado universal entre género y orden patriarcal: pueden existir situaciones en las que la diferencia de género implique diferencias de prestigio, pero no de poder, por lo que en estos casos, únicamente posibles cuando no hay división de funciones ni especialización del trabajo en ningún miembro del grupo, el género no tiene por qué implicar

orden patriarcal. Sin embargo, esas diferencias de prestigio sí constituyen las bases, la condición y la razón por la que posteriormente la lógica de la desigualdad caracterizará la trayectoria de todas las sociedades conocidas. Se plantean entonces dos preguntas que es necesario responder para continuar con la reflexión: a) ¿por qué lo masculino puede haber tenido mayor prestigio, si no implica relación de poder?, y b) ¿por qué esto pudo derivar en claras posiciones de poder y dominación, que caracterizan al orden patriarcal?

La primera respuesta ha sido ya avanzada en el capítulo anterior. Las diferencias de movilidad que han caracterizado a las funciones desarrolladas por hombres y mujeres en cualquier sociedad de cazadores-recolectores tienen trascendentales consecuencias en la construcción de la identidad de ambos. Como vimos, en las sociedades orales el mundo tiene las dimensiones que se pueden recorrer. El resto del universo no existe, porque no se puede representar ni, por tanto, imaginar. De modo que si, tal como sucede en todos los grupos actuales, podemos pensar que los hombres habrían asumido desde el comienzo las actividades que mayor desplazamiento y más riesgo implicaran para no poner en riesgo a una descendencia extremadamente frágil, ellos habrían habitado un mundo ligeramente distinto que el habitado por las mujeres, integrado por un tipo de fenómenos que los obligarían a un tipo de acciones que les exigirían una ligera mayor capacidad de decisión, de hacer frente a lo desconocido, de asertividad y, en suma, una casi imperceptible mayor distancia emocional del mundo, que es la base de la que arrancará después el proceso de individualización.

En estas sociedades iniciales, al igual que en el caso de los cazadores actuales, no podría hablarse de ningún rasgo de individualización tal y como luego irá apareciendo históricamente, cuando paulatinamente la persona vaya percibiendo las diferencias entre sí y los demás que son consustanciales a la progresiva división de funciones y a la especialización del trabajo. Entre los cazadores esas diferencias no existen y, además, como hemos visto, su falta de control tecnológico les impide concebirse fuera de su propio grupo. De ahí que de ninguna manera pueda hablarse de rasgos de individualización, pero sí podría decirse que esa necesidad de hacer frente a mayores riesgos y a un mundo ligeramente más amplio y variado que el que habitan las

mujeres puede dotar a los hombres (posiblemente reforzado por la necesidad de des-identificarse de sus madres, como argumentaban las psicoanalistas) de unas mejores condiciones para desarrollar después rasgos individualizadores que a las mujeres de su propio grupo. No aludo aquí a *determinaciones* hormonales u otros argumentos biologicistas porque mi absoluta convicción sobre el funcionamiento *complejo* de la realidad me impide separar *naturaleza* y *cultura*, otro par de instancias en interacción y codeterminación constante.[8] No niego que pudiera existir una diferencia *biológica*, pero de ser así podría relacionarse con la necesidad de cierta mayor asertividad en los hombres exigida por su movilidad en una relación que no es de causa y efecto, sino de mutua codeterminación (como la relación sujeto-objeto a la que me referí al comienzo). Los bonobos demuestran que en una organización social no regida por el dimorfismo sexual de machos dominantes (como es el caso del chimpancé común), si no hay comprensión simbólica del mundo, tampoco hay diferencias de asertividad o autonomía entre machos y hembras.

Mi hipótesis es que en esos primeros momentos, los hombres habrían presentado un ligero mayor sentido de la curiosidad, el grado de asertividad y de decisión, debido a la relación con el mundo que determinaba su mayor movilidad, y no en virtud de *esencias biológicas desconectadas de la interacción social* (aunque esos rasgos se expresaran también biológicamente, a través de sinapsis neuronales diferenciadas, por ejemplo). Y así, de manera tan gradual como imperceptible al comienzo, ellos podrían ir provocando alguna mínima diferenciación en sus funciones o incorporando algún mínimo cambio en sus decisiones, que, en una retroalimentación constante, si implicaban algún mínimo aumento de su control sobre la naturaleza les irían generando más sensación de seguridad a la vez que de diferencia con quienes no tenían ese control, y, en consecuencia, de poder. De hecho, las primeras posiciones de poder

8 Este mismo punto de vista es defendido por Fausto-Sterling (1985; 2006), Siegel (2007), Damasio (2009: 147) o Walter (2010: 236-243). Por su parte, Shlain (1999), neurólogo, sostiene que el cerebro habría ido modelándose neurológicamente de manera diferenciada en hombres y mujeres a medida que se fueron diferenciando sus comportamientos sociales.

en el registro arqueológico coinciden con las primeras evidencias de control tecnológico de la naturaleza, encarnadas ambas por hombres, según indican las tumbas. Es decir que el poder sobre la naturaleza va indisolublemente unido al poder dentro del grupo, y ambos a los primeros rasgos de individualización, porque todo es lo mismo: quien controla materialmente un fenómeno empieza a establecer una distancia emocional con él que se asocia al poder, por un lado, a la diferenciación con el resto del grupo, por otro, y a la construcción de los primeros atisbos de ese núcleo de emociones que van percibiéndose como contenidas en el interior y que, muchísimo más tarde en la historia, constituirá el *yo*.

Pero aún queda pendiente una segunda pregunta: ¿por qué esto pudo derivar en relaciones de poder entre los sexos? Para responderla, será necesario desarrollar los argumentos de los siguientes capítulos. Pero antes de ello, me gustaría retener de éste dos elementos importantes: a) el carácter gradual e imperceptible que, en mi opinión, debió caracterizar el proceso en sus primeras etapas y que me parece fundamental para entender por qué las mujeres participaron de una dinámica que acabaría colocándolas en posición de subordinación, y b) el hecho de que la dominación masculina y la subordinación femenina que caracterizará el orden social cuando empiecen las diferencias de poder dentro del grupo no tiene que ver *directamente* con el sexo de unos y otras, ni con injustificables valoraciones apriorísticas de las funciones de ambos, sino con las implicaciones cognitivas e identitarias inherentes a la diferencia de movilidad que las caracterizaron en un esquema de complementariedad funcional determinado por la necesidad de proteger a crías extremadamente dependientes. Si desaparecen las diferencias de movilidad, desaparecen las diferencias en la construcción identitaria. Como ya indiqué antes, no creo que haya sido la maternidad, sino la movilidad, el rasgo clave en las diferencias de individualización que pudieron caracterizar inicialmente a hombres y mujeres.

# V
# La individualidad. O la identidad cuando se posee poder sobre el mundo

Vayamos ahora al otro extremo del proceso de transformación cultural y, por tanto, identitaria, para poder entender mejor lo que en mi opinión definió el proceso vivido entre ambos. Pensemos cómo construye su identidad una persona que posee una posición especializada y, en consecuencia, de poder, dentro de un grupo de elevada complejidad socioeconómica, como puede ser el de la sociedad postindustrial en la que vivimos.

Aunque existen distintos enfoques desde los que puede analizarse el poder (Lukes, 1985), la mayor parte de ellos coincidirían con Norbert Elias (1990a: 72) en definirlo como "la expresión de una posibilidad particularmente grande de influir sobre la autodirección de otras personas y de participar en la determinación de su destino". Esto significa que para poder ejercerlo es necesario, por un lado, tener clara la dirección que se quiere otorgar a ese destino –lo que implica una conciencia clara de los propios deseos– y, por otro lado, dar más importancia a los deseos propios que a los de los demás. Es decir, el ejercicio del poder implica cierto grado de individualización, por un lado, y por otro, exige *cosificar* en cierta medida a aquello/s sobre los que se ejerce, asumiendo una posición de *sujeto* en una relación en que los otros son *objetos* de los propios deseos. Exige objetivar el mundo, racionalizarlo, establecer una distancia emocional. De ahí que cuando se consigue controlar algún fenómeno de la naturaleza, se gane simultáneamente cierto grado de individualización (porque se cosifica algo que antes se consideraba humano, perdiéndose una relación personal) y de poder.

Observar que una determinada sociedad se caracteriza por la división de funciones y la especialización del trabajo equivale a observar que las personas que la componen están diversificando sus trayectorias vitales y adquiriendo destrezas que implican capacidades de conocimiento y control diferentes, por lo cual es lógico que a medida que lo hacen comiencen a sentirse distintas entre sí, porque de hecho lo son. Es decir, que empiecen a percibir una creciente individualización. Por otro lado, la dinámica social cotidiana va obligando progresivamente a cada uno a relacionarse con un creciente número de personas que desarrollan funciones complementarias a la propia, pero con las que no se establece ninguna relación emocional. Por eso Norbert Elias (1990a; 1990b; 1993) señalaba que a medida que se produce la multiplicación de funciones en el proceso histórico, las personas van acostumbrándose, de manera automática e inconsciente, a calcular el alcance que dan a la expresión de sus emociones. Así, por ejemplo, en una sociedad tan compleja en términos socioeconómicos como la nuestra, en la que todos dependemos de todos para sobrevivir, cada persona tiene que relacionarse a lo largo del día con otras con las que establece muy distintos grados de conexión emocional: se levanta e interacciona con su familia (en caso de tenerla), coge el autobús y saluda a su conductor (si es educado y aunque no lo conozca), llega al trabajo y tiene colegas con los que puede haber establecido una relación amable pero no íntima (o desagradable pero cotidiana) y un/a jefe/a que le puede gustar o no pero de quien depende su trabajo, y al final del día puede tomar una cerveza con sus amigos, con quienes tiene distintos grados de confianza e intimidad al tiempo que saluda educadamente al camarero que se las sirve, a quien puede conocer por ser cliente habitual, pero con quien la relación es muy distinta de la que sostiene con sus amigos. Un sucinto recuento de las personas con las que nos relacionamos a lo largo del día demuestra, como decía Elias, que estamos acostumbrados a variar automáticamente el alcance que damos a la expresión de nuestras emociones como parte de las condiciones de interactuación en una sociedad de elevada división de funciones y especialización del trabajo.

La progresiva individualización de las personas ha ido traduciendo históricamente, por consiguiente, un creciente ocultamiento de las

emociones propias en presencia de los demás. La diversidad de niveles de relación que fue definiendo la interacción social obligó a ocultar crecientemente las emociones que se sentían respecto de las demás personas del grupo, sobre todo si no eran congruentes con los intereses de la propia relación. Pongamos un ejemplo actual, y pensemos qué ocurriría si tuviéramos un jefe o una profesora a los que despreciamos, siendo nosotros un/a empleado/a o alumno/a que no quieren poner en riesgo el puesto de trabajo o el aprobado en el examen. Parece obvio concluir que la vida se presenta más fácil si ocultamos las emociones que esa relación nos genera, lo que sucede de manera constante en la vida cotidiana y se fue haciendo consustancial al aumento de la complejidad socioeconómica. Pero esto, según Elias, habría llevado entonces a saber que, así como nosotros no expresamos siempre lo que sentimos cuando estamos en presencia de los demás, o incluso podemos expresar emociones o sentimientos contrarios a los reales en aras de nuestros intereses, así también sabemos que los demás proceden del mismo modo con nosotros. Es decir, en la individualidad no sabemos lo que en realidad está sintiendo la otra persona cuando se relaciona con nosotros. De esta forma, a medida que la complejidad socioeconómica y el consecuente conocimiento científico y el desarrollo tecnológico fueron aumentando, también lo hizo la amenaza que cada persona podía representar para las demás. De ahí la afirmación de Elias (1993: 504) de que, en lo que él llama "el proceso de civilización", "los miedos exteriores disminuyen en relación directamente proporcional al aumento de los miedos interiores, los miedos que se profesan mutuamente" los seres humanos.

Paulatinamente, entonces, a medida que aumentaba la complejidad socioeconómica, cada persona tenía que reprimir más los sentimientos que le suscitaban los demás miembros del grupo, a pesar de ser también cada vez más consciente de ellos. De esta manera, se fue creando la idea de que existe un "yo", un núcleo interior en donde reside la totalidad de lo que sentimos y somos, que expresamos a los demás en medidas distintas, pero nunca en su totalidad. El concepto de *individuo* que se asocia a la idea del "yo" no existía en la época clásica y aunque se usaba en el latín medieval no se refería aún a las personas. Sólo se utilizaba para hacer referencia a algo indivisible, inseparable de un conjunto de cosas, que es lo

que significan los términos *individualis* o *individuus* (Elias, 1990a: 185). Los claros ejemplos de hombres con un alto porcentaje de individualidad en el mundo clásico, asociado siempre al pensamiento abstracto y a la escritura, fueron excepcionales en su contexto social. Sólo durante los siglos XI y XII, como resultado de la expansión de la escritura (asociada al cristianismo) y de la aparición de los primeros *burgueses* (habitantes de los burgos o primeros núcleos urbanos), comenzó a generalizarse entre los hombres del grupo social una forma de identidad definida por algunos rasgos individualizadores (Morris, 1987; Hernando, 2002). De hecho, en el siglo XII se iniciaron las primeras universidades en el mundo occidental, instituciones por excelencia para la formación y el entrenamiento en el pensamiento abstracto y racional de los hombres –pues eran ámbitos exclusivamente masculinos (Schiebinger, 1989: 13-14)–. Sin embargo, este tipo de identidad sólo llegó a caracterizar a una mayoría de hombres en el siglo XVII, cuando la sociedad alcanzó un grado de división de funciones que verdaderamente marcaba trayectorias personales distintas a una mayoría de sus miembros. A medida que los hombres se *empoderaban*, iban quitándole el poder a dios, considerándose cada vez más artífices de su propio destino, hasta que al llegar al siglo XVII comenzaron a concebirse a sí mismos como *individuos*, instancias de identidad aisladas y autosuficientes. Fue entonces cuando se identificó el término *individuo* con el de *persona* (Mauss, 1991; Elias, 1990a: 184; Weintraub, 1993: 49).[1]

En el siglo XIX, el número de hombres que se relacionaba con el mundo a través de la individualidad y sus mecanismos (la razón, la tecnología) fue tan mayoritario que el discurso social que ellos mismos producían legitimó finalmente la sustitución de la *verdad* del mito por la de la ciencia, y la de la permanencia y recurrencia de lo sagrado por la del cambio y la razón. Lyell demostró en sus *Principios de geología* (1830-1833) que la propia Tierra tenía una historia de tiempos largos y cambios graduales, lo que sirvió de marco temporal a Darwin para imaginar su teoría de la evolución (1859). Dios no había creado a las especies como las conocemos, sino que su forma

1 Agradezco a Laura Freixas el dato de que el primer *diario íntimo* conocido fue escrito por el funcionario y político inglés Samuel Pepys entre 1660 y 1669.

actual era resultado de cambios hacia la complejidad, de transformaciones graduales cada vez más diversificadas, de una lógica natural que podía explicarse a través de la razón. A Darwin le costó incluir al ser humano en su teoría, sostener que también su aparición podía explicarse al margen de dios, pero finalmente lo hizo en 1871 en su *The descent of man and selection in relation to sex*, permitiendo la definitiva autonomía de los humanos respecto de la instancia sagrada. Paralelamente, Marx y Engels habían publicado su *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848, donde explicaban la sociedad actual en virtud de los cambios, y en la década de 1880 Freud empezó a publicar su versión psicoanalítica de la subjetividad individual, que, a diferencia de las otras explicaciones psicológicas, ponía en el pasado y en el tiempo la clave de la interpretación. De esta forma, el discurso social transformó en el siglo XIX las bases más profundas que hasta entonces lo habían regido, y pasó a identificar el cambio con la clave de nuestra supervivencia y nuestra *superioridad*. De ahí que simultáneamente el discurso sobre los orígenes pasó a ser construido en clave de tiempo, y la historia sustituyó definitivamente al mito como mecanismo a través del cual construir nuestro pasado. Éste dejó así de estar localizado en *otros espacios* (el cielo, el infierno, el purgatorio) para localizarse en los cambiantes *otros tiempos* de nuestra historia. Individualidad, razón y cambio se convertían a partir de entonces en los fundamentos de una forma de entender el mundo y la propia identidad que ahora nos parece universal y consustancial al ser humano, pero que no lo es. Se asocia exclusivamente a aquellas personas caracterizadas por un elevado grado de comprensión racional y de control material y tecnológico de la realidad.

La individualidad fue, por tanto, resultado de todo un proceso histórico, que se iba desarrollando paralelamente al aumento del control tecnológico y la explicación racional del mundo, dada la distancia emocional que la persona establece con lo que controla o conoce a través de la razón. Y a su vez, el desarrollo de la tecnología y la especialización del trabajo iban correlacionándose con el de las diferencias personales dentro del grupo. Esto quiere decir que el proceso de individualización es la contraparte identitaria del proceso de incremento de la complejidad socioeconómica, se tenga o no escritura. Ahora bien, en las sociedades orales el grado de control

tecnológico del mundo y de explicación racional de sus fenómenos tiene un límite, ya que no existen fórmulas abstractas o científicas que permitan representar las recurrencias y las mecánicas del funcionamiento de los fenómenos de la naturaleza. Pues bien, podríamos decir que en cada contexto histórico, cuando ese límite se alcanzó, cuando se llegó al máximo grado de objetivación, control tecnológico e individualización que es posible alcanzar sin escritura, esos hombres individualizados inventaron una nueva "tecnología intelectual",[2] que les permitió dar salida a la tendencia al aumento de la individualidad que los caracterizaba: a través de la escritura (aunque no de manera inmediata) se disparó el control tecnológico, la explicación racional y la individualidad. El ejemplo de Zuckeberg y Facebook que mencionamos al comienzo puede ser útil para pensar en la dinámica que pudo caracterizar ese paso: porque la sociedad es de cierto modo, las personas van socializándose con unos ciertos rasgos que las llevan a desarrollar la cultura material y la tecnología que satisface las demandas de la tendencia, y que a su vez transformará la manera en que se socializarán las generaciones futuras. Esas "tecnologías intelectuales" pueden tener trascendentales (y no planificadas) consecuencias a largo plazo, transformando muy profundamente el modo en que la sociedad entiende el mundo y a sí misma dentro de él, la forma en que construye su identidad. Esto fue lo que ocurrió con la escritura, cuyo potencial, una vez desarrollado, transformó de tal manera la capacidad de poder sobre el mundo y el grado de individualidad de las personas que, como veremos, su uso les fue severamente limitado a las mujeres hasta llegar a la modernidad.

Aunque no trataremos en profundidad el tema de la escritura para no desviarnos del argumento principal,[3] al menos debemos decir que la escritura es un mecanismo radical de individualización porque permite desdoblar la relación con el mundo en dos niveles:

2 Concepto utilizado por Ong (1996: 84-87) y Goody (2000) para referirse a la escritura, y que Carr (2011: 62) toma para aplicarlo a Internet.

3 Pueden consultarse las obras de Ong (1996), Olson (1998) o Havelock (1996) para comprender las trascendentales diferencias en los modos de pensamiento asociados a la oralidad y a la escritura. Rodríguez Mayorgas (2010) pasa revisión a la aparición histórica de la segunda. Puede encontrarse más bibliografía en Hernando (2002).

el racional, a través de sus representaciones, y el emocional, que ya existía en las sociedades orales y que sigue activándose en la vivencia sensible de las personas con escritura. Olson (1998) denominó *metonímicos* al tipo de signos que utilizan las sociedades orales para representar la realidad, porque en ellas el signo forma parte de la propia realidad representada. Así, por ejemplo, el nombre de una persona es parte de su espíritu, mientras que en la escritura puede visualizarse como una etiqueta perteneciente a un nivel distinto de la persona, el nivel de su representación. Por la misma razón, los signos que se utilizan para representar lo sagrado son sagrados en sí mismos y de ahí que se considere un pecado *tomar el nombre de dios en vano* o una profanación atacar la imagen de un santo, porque a diferencia de las representaciones que permite la escritura (que él llama *metafóricas*), en el mito la representación forma parte del propio fenómeno que representa.

La escritura, por el contrario, desdobla la realidad en dos niveles: uno es el de la propia realidad y otro el de su representación, y la persona puede relacionarse con el segundo sin que ello implique una relación con el primero. Por ejemplo, podemos imaginar el concepto de árbol sin tener que pensar en un árbol concreto (un limonero, un peral, un pino piñonero), o el concepto de círculo sin tener que pensar en elementos de la naturaleza que presenten su diseño (el sol, una rueda). La relación con el mundo puede establecerse por tanto en un nivel racional que no implica una relación emocional. Este nivel de reflexión parece consustancial al propio pensamiento para quienes manejamos la escritura, pero no lo es. No existe en las sociedades orales o en las personas analfabetas en grupos con escritura.

La experiencia de campo con los Awá nos obligó a tomar clara conciencia de que ellos no piensan a través de ese desdoblamiento cuando nos resultaba imposible, por ejemplo, preguntar por el sentido de ciertas palabras o el modo de construir alguna expresión. Entre los Awá, no es posible reflexionar sobre la lógica del lenguaje, porque el lenguaje no existe como tal. No conciben un nivel abstracto, formado por reglas, palabras, morfemas o sufijos sobre el que se pueda pensar. Lo mismo nos sucedía cuando preguntábamos, por puro afán de curiosidad, si al día siguiente saldrían a cazar y

obteníamos respuestas excitadas, defensivas, de claro malestar. No tardamos mucho en entender que no podíamos hacer ese tipo de preguntas, porque para ellos (como para toda sociedad oral) el pensamiento está siempre vinculado a la acción concreta. Preguntarles si saldrían a cazar hacía que se sintieran tan presionados como se sentiría un empleado a quien su jefe preguntara: "¿llevará usted mañana el paquete"? o un/a hijo/a al que su madre preguntara: "¿te has lavado las manos?". En la oralidad no existe el pensamiento abstracto, desconectado de la acción, ni la conciencia de la existencia de la mente, ni los verbos que hacen alusión a los estados mentales –como pensar, decidir, creer, dudar, equivocarse, etc.– (Olson, 1998: 265; también Ong, 1996 y Havelock, 1996). Aunque en las sociedades orales se da ya cierta disociación entre razón y emoción en relación con los fenómenos que se controlan (pues si se controlan es porque se ha descifrado en alguna medida su dinámica y por tanto ya no se la considera humana), no se pueden concebir aún leyes generales para representar dinámicas que engloben el funcionamiento de fenómenos concretos diferentes, lo que, en cambio, sí permite hacer la ciencia a través de la escritura. Esto significa que en la oralidad no es posible aislar un nivel de representación del mundo separado de la experiencia o vivencia personal de ese mundo.

En resumen, por tanto, las personas que manejan la escritura se relacionan con los fenómenos que experimentan personalmente en un doble nivel: aquel con el que se conectan a través de la emoción, como en las sociedades orales, y ese otro con el que conectan a través de la razón. Pondré un ejemplo tomado de un estupendo anuncio de una conocida marca de relojes que hace unos años emitía TVE. El anuncio preguntaba: "¿cuánto dura un minuto?" y a medida que iba exponiendo distintas situaciones humanas, unas aburridas y pesadas, otras alegres y estimulantes, unas dolorosas, otras apasionantes, unas deseadas, otras indeseables, se iba sobreimponiendo en cada imagen un pequeño rótulo con la duración de lo que *parecía durar* un solo minuto en cada una de ellas. El conocimiento objetivo de un minuto no coincide con la percepción subjetiva que podemos tener de él. Es lo mismo que nos ocurre con la percepción espacial de aquellos lugares en los que ha transcurrido alguna experiencia importante de nuestras vidas. Pensemos, por ejemplo, en los esce-

narios en que transcurrieron felices veraneos infantiles. Esos paisajes pueden representarse a través de las dos dimensiones de un mapa, calcular su extensión o sus distancias, pero sus dimensiones se multiplicarán cuando volvamos a ellos y rememoremos los sentidos y las emociones que quedaron atados a cada árbol, cada piedra, camino, río o playa, donde sucediera cualquiera de los episodios que nos ayudaron a crecer y a ser quienes somos. Una persona con cultura oral sólo percibe la realidad a través de esta dimensión subjetiva y emocional, pero la escritura desdobla la percepción, e introduce un nivel que se asocia de manera intrínseca al poder sobre el fenómeno representado. En la escritura, la persona asume la posición de agente, de sujeto que entiende la mecánica no humana que rige el fenómeno que representa, lo que unido al hecho de que el conocimiento no se transmite a través de la relación, como en la cultura oral, sino a través del aislamiento y la abstracción (Ong, 1996: 75) va potenciando cada vez más la sensación de individualidad y poder.

Pero ese poder no deriva sólo del alejamiento emocional respecto de los fenómenos que se conocen. La cuestión es que en la cultura oral sólo es posible conocer los fenómenos que se han experimentado personalmente (o que alguien del grupo ha experimentado y relatado), mientras que la escritura permite la relación con todos aquellos fenómenos que alguien ha representado con unas fórmulas que sabemos entender. La consecuencia es que la escritura amplía los límites del mundo y de la realidad, porque permite contemplar como parte de ésta todo aquello que alguien ha representado a través de sus signos: no sólo otros espacios u otros tiempos en los que no hemos vivido, sino animales, culturas, personas, planetas, bacterias o agujeros negros que sabemos que nunca podremos contemplar personalmente. Con la escritura el mundo estalla, se abre, profundiza, diversifica, colorea ante la mirada ilusionada y empoderada de quien lo sabe leer, porque en el propio hecho de hacerlo reside la sensación de que puede controlarlo en medida suficiente. La escritura fue una “tecnología intelectual” que permitió disparar el proceso de control tecnológico, racionalización e individualización que había venido caracterizando el desarrollo de la prehistoria.

Dado el lugar de agencia y poder en que sitúa a quien la sabe manejar, la relación racional/científica fue teniendo una creciente

visibilidad social, coherente con la ocultación progresiva que el mundo emocional iba experimentando en esas mismas personas, integradas en interacciones progresivamente complejas y cada vez más individualizadas. La escritura constituyó entonces un instrumento perfecto para (o, volviendo a la relación siempre interactiva entre todos los elementos de la cultura, fue resultado de) la disociación razón-emoción que ya existía entre quienes tenían el poder y el control tecnológico de la sociedad.

Resumiendo entonces los rasgos estructurales más importantes del proceso, podríamos decir que la individualidad, es decir, la identificación entre los conceptos de *individuo* y *persona*, se concreta en el siglo XVII, correlativamente con la generalización del concepto de *riesgo* (indicador del atrevimiento y deseo de cambio que caracterizaba a esos individuos) y de una nueva definición del *ser* que lo identifica con el pensamiento abstracto y da por consolidada la existencia de la mente –el "cogito ergo sum" de Descartes– (Olson, 1998: 270). La disociación razón-emoción y la idealización de la razón van potenciándose a medida que el proceso tiene lugar, para quedar consolidadas en el siglo XVIII con el pensamiento ilustrado.

La cuestión es que el propio ser humano se fue viendo atrapado en esta dinámica, porque a medida que el cambio era cada vez más la condición de su seguridad, la ansiedad iba formando parte del tipo de identidad en el que se iba socializando de manera creciente. El cambio no sólo sería deseado cada vez más por los hombres cuanto más valorado fuera por la sociedad, sino que también constituiría una exigencia vinculada al modo en que construían su autoestima y su sensación de seguridad. Cuanto más elevada fuera la posición de poder que esos hombres iban ocupando, más individualizados estarían, por lo que más valor depositarían en el cambio como clave de la seguridad. Pero esto les exigiría a su vez tener clara la dirección que deseaban imprimir a esos cambios, y por tanto un conocimiento de sus propios deseos y, sobre todo, una lucha por satisfacerlos, condición para que se generara la sensación de seguridad que el *yo* y el cambio prometen. Por eso, los autores que han estudiado la individualidad coinciden en que uno de los rasgos que la caracterizan es la *reflexividad*, la conciencia unitaria de uno mismo y de la coherencia que ha guiado la propia transformación (Veyne, 1987: 7;

Giddens, 1987: 33 y 72; Weintraub, 1993: 166). La seguridad no depende en esta forma de identidad de satisfacer los deseos de Otro, sino de generar, conocer, perseguir y satisfacer deseos para Sí (véase un resumen de estos rasgos en la figura 2).

**Figura 2.** Rasgos estructurales de la INDIVIDUALIDAD

| |
|---|
| Elevada división de funciones y especialización del trabajo |
| Actividades variadas definidas por el cambio |
| La naturaleza no humana se considera regida por sus propias dinámicas: CIENCIA |
| Relación *racional-abstracta* con muchos elementos de la naturaleza con los que no se establece ninguna relación emocional |
| Ausencia de miedo (inconsciente) frente la naturaleza no humana (porque se la comprende/controla) |
| Miedo a la naturaleza humana (por la alta diferenciación de comportamientos) |
| **IDENTIDAD INDIVIDUALIZADA: su núcleo se sitúa en el "yo"** |
| El cambio se valora positivamente |
| El tiempo constituye el eje más visible de ordenación de la realidad. |
| **SE SIENTE PODER** FRENTE AL MUNDO |
| La confianza en el destino y en la supervivencia se deposita en la iniciativa y en el trabajo personal |
| Seguridad basada en ser el agente de la acción que se controla: posición de SUJETO |
| La identidad personal se manifiesta a través de la conciencia de los deseos particulares y de la capacidad de su satisfacción |

La modernidad, el estado de cultura iniciado con la Revolución Industrial (Giddens, 1987: 26-27), cuando se llegó a la máxima expresión de todos los rasgos señalados (ciencia, control tecnológico e individualización masculina), se levanta, entonces, en términos de identidad, sobre dos categorías complementarias y contradictorias entre sí: por un lado, la objetivación del mundo que se controla

tecnológicamente, es decir, el conocimiento científico basado en la razón universal y, por otro, la individualidad como forma de identidad, con su contraparte reflexiva, la subjetividad, en la que se concentra todo un núcleo de emociones reprimidas que no por no ser expresadas dejan de actuar en la relación con el mundo.

Ambos, razón universal e individualidad, se asocian de manera intrínseca con la sensación de poder (a más capacidad de racionalización del mundo, más capacidad de poder y más individualización). Y todos esos rasgos han sido encarnados de manera progresiva por los hombres en el mundo occidental. La cuestión es que la historia nos relata su desarrollo como si se hubieran producido de manera independiente y separada de dinámicas de tipo emocional, que los investigadores no consideran necesario tener en cuenta porque nada tienen que ver, a su juicio, con las de la razón. Esta *negación* de las dinámicas emocionales implicadas en el proceso de racionalización e individualización constituye el núcleo más profundo del discurso en el que nos socializamos, el que reproducimos día a día, enseñamos en las clases de historia y transmitimos a nuestros hijos. Es el discurso que nos construye, que teje el velo con el que todos, desde que nacemos, aprendemos a mirar el mundo, la sociedad y a nosotros mismos. Idealizamos la razón y *negamos* la importancia de la emoción, o incluso despreciamos su expresión cuando se produce.

Y es precisamente esta *negación*, elevada al nivel de *verdad* por el pensamiento ilustrado y a la que contribuimos tanto hombres como mujeres individualizados de la modernidad –porque es la clave para ser admitidos en los circuitos de poder (político, científico, académico, económico)– la que permite entender, en mi opinión, la clave más profunda de la dominación de los hombres sobre las mujeres.

Porque la individualidad que hemos descrito es un modo de identidad muy costoso en términos emocionales, dado que es inherente a un grado de ansiedad constante, derivada de la sensación de que nunca se acaba de *llegar a ser*, ya que el cambio define la existencia. Los logros alcanzados nunca son suficientes, la insatisfacción es perpetua, la aspiración incolmable, porque siempre hará falta volver a cambiar si se desea estar seguro de uno mismo. Además, cuanta más individualidad defina la identidad de quienes rigen el grupo, más cambio definirá la sociedad (recuérdese la relación fractal), por

lo que la persona no sólo tendrá una necesidad subjetiva de cambiar, sino también una exigencia objetiva, social, si quiere tener recompensas en términos de éxito o de poder. Y de esta forma, se verá impelida a cambiar, innovar, transformar, avanzar, generar constantemente nuevas ideas, tecnologías, relaciones y etapas en la propia vida, aunque no sepa para qué, aunque en su fuero interno desee detenerse, *bajarse* de un mundo en marcha acelerada.

Al mismo tiempo, y como parte del mismo proceso, cuanto más cambio define a la sociedad y a la vida personal, más fenómenos se comprenden científicamente y más dinámicas del mundo exterior se controlan tecnológicamente, lo que hace que dejen de ser explicadas en clave humana. Esto significa que a medida que se controlan los fenómenos de la naturaleza, dejan de sostenerse *relaciones personales o humanas* con ellos, por lo que entender el mundo a través de la razón va dejando al ser humano progresivamente solo, sin dioses que lo protejan, enfrentado a un universo que gira al margen del propio grupo, guiado por dinámicas que no tienen relación con él. Comprender las mecánicas racionales del mundo empodera, pero emocionalmente aísla, dejando un frío y metálico sabor. Y es que el poder siempre tiene un precio emocional. Norbert Elias (1990b: 93) se preguntaba cómo el ser humano había podido pagar este precio a lo largo de la historia y respondía que la sensación de dominio y de control de los fenómenos debió compensar la pérdida emocional que supuso.

Lo que sostendré en las próximas páginas es que desvelar la trampa del orden patriarcal consiste en comprender que *ese precio (emocional) no se pagó, porque no es posible pagarlo.* Si el ser humano se hubiera desvinculado realmente de su grupo como pretende la individualidad, si hubiera dejado de conectarse con el mundo a través de la emoción, como pretende la razón autónoma, y si con ello realmente se hubiera sentido progresivamente *solo* frente al universo, entonces el proceso no habría tenido lugar. Porque si esto hubiera sido así, la seguridad que el ser humano ganaba con la razón se hubiera visto neutralizada por la mucho mayor inseguridad que le habría producido la constatación de la obvia realidad de su pequeñez e impotencia frente a un universo mucho más poderoso e inevitablemente fuera de su control, lo que a su vez le habría impedido

promover más cambios. Si el proceso de aumento de la individualidad y de la razón tuvo lugar con las características, el ritmo y la progresión con que se dieron, es porque los hombres que iban encarnando esa forma de identidad desarrollaron mecanismos para no quedarse solos a pesar de comprender el universo, para tener sensación de estabilidad a pesar de cambiar cada vez más de prisa, para sentir el calor de las emociones a pesar del frío que sentían cuando dejaban abierta la puerta de la razón. Es decir, porque desarrollaron mecanismos a través de los cuales pudieron evitar el pago del precio emocional que el aumento de la razón implicaba. Estos mecanismos son los que la historia no cuenta, los que el discurso social oculta e invisibiliza, por el simple hecho de que no los han reconocido personalmente quienes han desarrollado históricamente la individualidad y la razón. No los han reconocido porque no los veían, tan ocultos como iban quedando en esa subjetividad que construían como contraparte de su relación racional con el mundo.

Lo que me propongo en lo que sigue es analizar cómo ha sido posible construir esta *negación* desde el punto de vista identitario, para poder entender con ello, por un lado, por qué la subordinación de las mujeres es necesaria para un orden que se basa en la *fantasía de la individualidad* y de la razón autónoma; y por otro, por qué no puede ser eficaz ninguna lucha por la igualdad que esté enfocada exclusivamente a discutir razones sin plantearse la necesidad de reclamar el valor de las emociones.

Y es que al utilizar una aproximación de arqueóloga y dirigir la mirada a lo que los hombres individualizados, maestros de la ciencia y de la técnica y de la razón, y de mentalidad patriarcal hacen, y no sólo a lo que el discurso social dice que hacen, se descubren nuevas dimensiones de una realidad que siempre ha estado delante de nuestros ojos, pero que no podíamos ver porque la mirábamos a través de los cristales del discurso social dominante. Y al conocer la parte que ese discurso oculta, la que no se reconoce porque ha quedado tan invisibilizada que nuestra propia mirada la atraviesa sin poder verla, se entiende la verdadera dimensión de la fantasía en la que se sostiene un orden que pretende que puede prescindir de la emoción en sus mecanismos de seguridad.

# VI
## Identidad relacional/identidad individualizada. La apariencia de las cosas

Hace poco más de diez años (Hernando, 2000a), yo identificaba la *identidad relacional* con la que habían sostenido las mujeres a lo largo de la historia, hasta llegar a la modernidad, y la *individualidad* con la que había ido caracterizando gradual y progresivamente a los hombres. Defendía que al llegar a la modernidad, las mujeres del mundo occidental habían tenido que compaginar ambas, con las contradicciones y los conflictos que ello supone (y en los que nos detendremos luego), pero no veía aún las contradicciones y los conflictos que ahora también me parecen inherentes a la identidad individualizada de los hombres. La razón reside, pienso hoy, en que mientras las contradicciones que definen la identidad de las mujeres actuales son, en general, plenamente reconocidas por ellas (y por tanto visibles socialmente), no sucede lo mismo con las que caracterizan a los hombres, que son actuadas de manera inconsciente y excluidas de un discurso (de *verdad*) en el que no tiene cabida lo que ocurre en su subjetividad. Ese discurso que invisibiliza las contradicciones de la individualidad masculina y sólo visibiliza las de la femenina es el *discurso patriarcal*. Se trata de una forma de entender y reflejar la realidad basada en la fantasía de que un ser humano aislado puede sentir (y tener) poder sobre el mundo sin necesidad de sentirse parte de una comunidad. Es una fantasía de potencia, sobre la que se ha ido construyendo la individualidad masculina a lo largo de la historia y el tipo de conocimiento al que esa forma de identidad se asociaba: la ciencia positiva. Para entender cómo fue posible sostener esta fantasía es necesario explicar primero cómo se fue construyendo la identidad de los seres huma-

nos en nuestra trayectoria histórica. Esta construcción fue transformándose de manera compleja, incluyendo un nivel consciente, visible, y un nivel inconsciente y *negado* que era mayor cuanto mayor era la pretensión de individualidad. En este capítulo me ocuparé del primer nivel, aquel en el que, aparentemente, la individualidad fue sustituyendo a la identidad relacional. Resulta necesario entender primero lo *reconocido* y *consciente* para comprender después las trampas que fue ocultando, aquello que fue *negando* y que sólo se hace visible si abandonamos el discurso social. Tendré ocasión de referirme a ello en los capítulos siguientes.

## 1. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA IDENTIDAD

La progresiva aceleración de los cambios que definen a la sociedad en la que vivimos (Virilio, 2005; Baumann, 2007; Sennett, 2009) ha despertado un interés creciente en las ciencias sociales por entender qué es la identidad, qué somos, cómo podemos definirnos en un mundo en el que nada parece poder *permanecer* si quiere ser valorado. Hoy pueden encontrarse dos posturas claramente diferenciadas en los estudios de la identidad personal:

a) desde la primera se sostiene que, aunque han existido diferentes tipos de identidad a lo largo de la historia, toda persona, perteneciente a cualquier cultura, debe ser considerada un "individuo", pues la experiencia de uno mismo como algo separado del resto es común a la naturaleza humana;[1]

b) desde la segunda se defiende que históricamente han existido dos formas diferentes de identidad: por un lado, la identidad moderna occidental, individualizada, y, por otro, la identidad no moderna y no individual, denominada normalmente colectiva o relacional.[2] En ésta, las personas no percibirían un límite claro entre ellas mismas

1 Puede citarse como ejemplos a Sampson (1988), Cohen (1994), Ewing (1990), Moore (2000), Knapp y Meskell (1997), Knapp y Van Dommelen (2008), Machin (2009), Sökefeld (1999), etcétera.

2 A ella cabría adscribir a Dumont (1987), Geertz (1984), Read (1955), Price-Williams (1980) o Thomas (2004).

y los otros miembros de su grupo, por lo que se construiría de forma "interdependiente" (Markus y Kitayama, 1991) o "dividual" (Bird-David, 1999; Fowler, 2005), a través de mecanismos que Marilyn Strathern (1988) denominó, por ejemplo, "partibilidad" y "dividualidad". Desde este enfoque, sólo las personas que pertenecen a la modernidad serían "individuos".

Debe decirse, sin embargo, que la mayor parte de los autores citados en ambas perspectivas concuerdan en que la identidad personal puede presentar rasgos mixtos entre la identidad relacional y la individual,[3] aunque consideran que no existe ninguna pauta general que explique los rasgos particulares que la identidad presenta en cada caso particular o histórico. Por el contrario, yo sí creo en la existencia de esa pauta.

En mi opinión, la identidad relacional y la identidad individualizada constituyen dos *bloques* o *conjuntos cerrados* de rasgos que se ponen en juego *dentro de una misma persona* en distintos porcentajes, en el nivel consciente (luego veremos lo que sucede en el inconsciente), según cuál sea su grado de control y su capacidad para explicar racionalmente los fenómenos del mundo. Cuando la persona *no controla* un fenómeno, se relaciona con él siguiendo las pautas de la *identidad relacional*, y cuando *sí* lo *controla*, la relación que establece con él se define a través de los rasgos de la *individualidad*. Esto quiere decir que si una persona controla/explica racionalmente muchos fenómenos, el porcentaje de identidad individualizada será alto en el conjunto de su identidad personal, y en cambio, si no tiene control ni conocimiento científico el porcentaje alto será el de identidad relacional. Lo explicaré mejor.

Cuando al comienzo de las trayectorias históricas no existía ningún tipo de control tecnológico del mundo ni conocimiento de sus mecánicas causales (dos rasgos simultáneos de un mismo proceso), todos los miembros del grupo social, hombres y mujeres, se relacionaban con todos los fenómenos de la realidad a través de la identidad relacional. Es decir, los explicaban a través de dinámicas humanas y les atribuían un poder sagrado, y convertían a esta instancia en el

3 También sostienen esta opinión LiPuma (2000), Kashima *et al.* (1995), Shweder y Bourne (1982) o Spiro (1993).

*sujeto* de los deseos que ellos deberían cumplir para tener garantizada la supervivencia. Todos y cada uno de ellos se ponían en posición de *objeto* frente a esa instancia superior y se definían exclusivamente a través de las relaciones humanas en las que se insertaban socialmente (soy el padre de mi hijo, el sobrino de mi tío, etc.), pues sin la conciencia de pertenencia al grupo no podrían sentir la fuerza suficiente para hacer frente al mundo. Es en este sentido que afirmamos que los grupos sin división de funciones y especialización del trabajo tienen *identidad relacional*.

Cuando en el proceso histórico comienzan a controlarse/explicarse las mecánicas de un número creciente de fenómenos de la naturaleza, la persona que los controla/entiende se relaciona con ellos a través de la individualidad, pero mantiene una relación definida a través de la identidad relacional con todos los demás fenómenos que sigue sin controlar/entender. Esto significa, por ejemplo, que si una persona ya conoce la mecánica del crecimiento de las plantas hasta el punto de que intensifica la producción a través de sistemas como el regadío, el uso de estiércol o el arado, ya no percibe la tierra como una instancia sagrada y con poder, sino como un fenómeno de naturaleza distinta a la humana, cuya lógica de comportamiento ha descifrado y que, por tanto, es susceptible de control. Cuando esto es así, en la relación con este fenómeno se ponen en juego los rasgos de la identidad individualizada: se impone una distancia emocional porque ya no se la considera humana, no constituye una fuente de amenaza porque se entiende su funcionamiento, la persona siente poder sobre ella y no viceversa, y el destino de esa relación lo marcarán las decisiones y los deseos de la persona, que a su vez generará sucesivos cambios porque la experiencia de haber cambiado en el pasado ha aumentado su seguridad material en el presente. Lo que ocurrió en nuestra historia, en mi opinión, es que a medida que un número mayor de fenómenos se fueron controlando/explicando, las personas que desarrollaron ese control y ese tipo de conocimiento fueron relacionándose a través de los rasgos correspondientes a la individualidad con un número creciente de fenómenos, protagonizando lo que llamamos el *proceso de individualización*.

Tengo interés en que se entienda bien que no considero que el proceso de individualización haya consistido en una transición gra-

dual de los rasgos de la identidad relacional a la individual, porque en mi opinión ambos *bloques* o *conjuntos* de rasgos se presentan siempre con toda su potencia. Esto es así porque los rasgos que definen a cada uno de ellos se asocian entre sí de manera estructural y necesaria, razón por la cual si aparece un rasgo perteneciente a uno de los dos conjuntos podrá asumirse que también aparecerán todos los demás rasgos con los que se asocia, siempre con toda su potencia y en su máxima expresión. Lo que cambia es el porcentaje en el que cada uno de los dos *bloques o conjuntos* integra la identidad de cada persona, y esto depende de la cantidad de fenómenos que puede explicar o controlar: cuanto más control/conocimiento científico, más porcentaje del *bloque* de la individualidad.

Para que se entienda mejor, permítaseme poner un ejemplo de nuestra propia cultura: imaginemos a un catedrático de astrofísica (para utilizar un ejemplo de una disciplina especialmente abstracta y racional) quien, dada su formación y el desarrollo de sus conocimientos, se relacionará racionalmente con la mayor parte de los fenómenos de la realidad, porque conocerá sus mecánicas causales, lo que implica que tendrá una identidad altamente individualizada. De hecho, puede tenerla totalmente individualizada (en términos conscientes) si considera que a través de la razón puede explicar todos los fenómenos del mundo en el que vive. Pero tal vez tenga necesidad de responder a una pregunta para la que la respuesta racional puede no resultarle suficiente: "¿qué pasa después de la muerte?". La individualidad convierte al individuo en el centro de su propio universo, por lo que, en general, le resulta difícil aceptar su propia muerte sin angustia. Una respuesta racional se limitará a decir: nada, no pasa nada. La muerte es una parte más de la vida, su punto final. De manera que si necesita otra respuesta, que sea más consoladora y neutralizadora de la angustia, dado que la muerte es un fenómeno que no controlamos, no le quedará otro remedio que construirla a través de los mecanismos míticos asociados a la identidad relacional. Y en consecuencia, el profesor de astrofísica, que se relaciona de forma abstracta y racional con todo el resto de la realidad, sin embargo, con este fenómeno concreto se relacionará a través del conocimiento mítico (por ejemplo, católico) y considerará que sus dinámicas están regidas por una instancia sagrada creada a

imagen y semejanza del orden social (en nuestro caso, patriarcal), donde el pasado se lee en términos de espacio (cielo, infierno, purgatorio), y respecto del cual la seguridad depende de conocer y satisfacer los deseos del único Sujeto ("yo soy el que Es") que es la divinidad, lo que reconocerá a través de la práctica de ciertos ritos (como misas u oraciones). En relación con este fenómeno, el astrofísico se considerará perteneciente a una comunidad (de creyentes) en la que él no tendrá importancia ni poder, pues sólo a través de la comunidad se sentirá protegido frente a la angustia que de otro modo lo invadiría. Como se ve, el conjunto de rasgos que define la identidad relacional se mantiene con la misma potencia con la que actúa en un grupo de cazadores-recolectores, con la única diferencia de que en el caso de éstos se aplica a la relación con todos los fenómenos de la realidad y en el del astrofísico al único fenómeno que le queda por entender y creer que controla, la muerte.

En esto consiste el proceso de individualización: la contraparte identitaria del aumento de control material del mundo consistió en que un número cada vez mayor de hombres sentía poder/control/conocimiento sobre un creciente número de fenómenos, por lo que el porcentaje de individualidad en la construcción de su identidad aumentaba correlativamente. Hasta que al llegar a la Ilustración y la modernidad, se alcanzó un control y un conocimiento de las dinámicas del mundo que, de manera completamente novedosa en la historia y en todos los grupos conocidos, permitió a alguno de sus miembros prescindir de dios, reconocerse ateo, es decir, *pretender que no se necesitaba una instancia protectora* para sentirse seguro en el mundo, porque ahora el individuo se bastaba con la razón y la tecnología para generar esa seguridad. (Recuerdo una vez más que lo que estamos viendo en este capítulo corresponde sólo a la parte *consciente* de la identidad, es decir, a la que se reconoce y visibiliza.)

Entender lo anterior supone aceptar que la identidad de los miembros de un grupo social es tan variada como las posiciones de poder que lo caracterizan. Y que a medida que se fue multiplicando la división de funciones, se fue abriendo el rango de variación en el grado de individualización de las personas dentro del grupo social: todos los cazadores-recolectores tienen identidad relacional; sin embargo, los campesinos que intensifican la producción ya presen-

tan alguna variación interna en relación con el grado de individualización de las personas (aunque aún sea muy pequeña), y cuando comienzan las actividades especializadas, como la metalurgia, el comercio o la artesanía, esa variación se va ampliando, correlativamente al desarrollo del conocimiento y el control de esas esferas y, consecuentemente, a la aparición de posiciones de poder. En el momento en que esas actividades aparecieron, el porcentaje de individualidad/control de las personas (hombres, salvo excepciones) que las realizaban fue suficiente como para que pudieran sentirse diferentes al resto de su grupo, lo que se visibilizó en su apariencia en las tumbas hacia el 2.500 a.C., como veremos luego. Los primeros jefes aparecieron entonces, pero su poder (e individualidad) iría aumentando a medida que controlaran y explicaran racionalmente más fenómenos del mundo, razón por la cual la escritura disparó la individualidad, como vimos en el capítulo anterior.

Esto quiere decir que a medida que aumente la complejidad socioeconómica irán aumentando tres cosas: a) el grado (porcentaje) de individualidad que define a las personas que más poder tienen dentro del grupo, b) el número de personas que tiene algún grado de individualidad/poder, y c) la variación en el grado de individualidad de los miembros del grupo, correlativa a la de su grado de poder. Por su parte, siempre quedarán en la base personas sin ningún grado de individualidad, que (si excluimos a las mujeres, de las que hablaremos luego) suelen ser las personas analfabetas y no especializadas en sociedades con escritura. Esto quiere decir que el grado de individualidad, especialización de funciones y poder será correlativo en cada persona, ya que son tres expresiones de una misma dinámica, que hasta llegar a la modernidad fue encarnada por los hombres y no por las mujeres.

Pensemos nuevamente en nuestra propia sociedad para entender mejor esta dinámica: hemos hablado de un catedrático de astrofísica, altamente individualizado porque se relaciona con el mundo a través de la distancia del conocimiento científico. Pero también podemos pensar en un gobernante, que posee poder político, o en un millonario, que posee poder económico. Todos ellos estarán altamente individualizados porque controlan y entienden sus respectivas esferas de actuación, por lo que podríamos decir que nuestra

sociedad está muy individualizada. Ahora bien, pensemos ahora en un anciano campesino gallego, que nunca fue alfabetizado ni aprendió otro oficio que el humilde cultivo de su parcelita de tierra o el cuidado de unas cuantas vacas. Este hombre construirá su identidad de manera predominantemente *relacional*, no sentirá poder sobre el mundo ni podrá concebirse sin la familia a la que pertenece, la parroquia en la que vive o las montañas que le dan cobijo. Creerá seguramente en la existencia de dios e incluso en la de alguna otra instancia mítica, como las brujas o *meigas*, o incluso, al igual que los cazadores-recolectores, podrá llegar a pensar que esos muertos que habitan espacios paralelos pueden interactuar con el nuestro, llevando consigo a quien encuentren en su camino dado su muy superior poder[4] (pertenecen al orden mítico, y, por tanto, sagrado). Este hombre convive con el astrofísico en la misma sociedad, pero cada uno parece vivir (porque en realidad lo hace) en un mundo distinto. Y entre ambos existe todo tipo de variaciones en el grado de individualidad y, por tanto, en el tipo de mundos en los que creen vivir los demás miembros del grupo. Tantos mundos como diferencias de poder existan dentro de él.

El grado de individualidad de una persona no es otra cosa, entonces, que el trasunto identitario de su posición de poder/control/conocimiento racional del mundo. Es la contraparte cognitiva de ese grado de poder. Como decíamos, ambas dimensiones se desarrollan correlativamente, son dos caras de una misma moneda: un aumento de poder implica un aumento de la individualidad, pero del mismo modo un desarrollo de la individualidad (sobre la base del aprendizaje de la escritura o de terapias que lleven a la persona a generar deseos para sí) implica un aumento del sentimiento y la capacidad de poder. Y al revés: una pérdida de poder generará un aumento de la identidad relacional para compensarla y mantener la confianza en la propia supervivencia.

4 Me refiero a la creencia en la *Santa Compaña* de la mitología popular gallega. Consiste en una procesión de muertos o ánimas en pena que por la noche recorren errantes los caminos rurales. Quien la ve es arrastrado por ella. Puede encontrarse un brillante análisis del carácter letal de los encuentros entre los vivos y los habitantes del mundo mítico en grupos amazónicos en Viveiros de Castro (1996: 135).

La identidad se transforma, es flexible, porque es siempre un recurso cognitivo destinado a neutralizar la sensación de impotencia, de manera que según cuál sea la relación de poder que se sostenga en cada momento con el mundo, se activarán los mecanismos de la identidad relacional o de la identidad individualizada: cuanto menos poder, más identidad relacional; cuanto más poder, más individualidad. Imaginemos un grupo de individuos altamente individualizados que, por circunstancias no buscadas por ellos, deban enfrentarse a una amenaza que antes no existía: una guerra, un desastre natural o nuclear, un dirigente autoritario o tirano, etc. De manera automática, los individuos que se sientan amenazados generarán mecanismos de identidad relacional, y se unirán en comunidades de lucha, resistencia u organización, que les permitirán generar esperanzas de supervivencia. A la vez, su identidad se centrará en el grupo, que es la instancia en que se sienten seguros. Imaginemos las resistencias clandestinas, o los bandos opuestos en las guerras. La vinculación con el grupo de cuya adscripción depende la seguridad es siempre mítica, emocional, y suele aceptarse como natural la existencia de símbolos a los que se atribuye un valor tan sagrado como el que un grupo de cazadores atribuye a los árboles o a las montañas. En nuestro caso, banderas, siglas partidarias o símbolos variados representan esa instancia abstracta, que es idealizada y a cuyo sometimiento se atribuye la seguridad personal. No caben iniciativas personales si se quiere disfrutar de su protección, sino obediencia y humilde cumplimiento de los ritos que exijan el reconocimiento de su carácter sagrado y su capacidad de protección. Pero si la situación de amenaza finaliza y las personas vuelven a ocupar posiciones especializadas en el grupo social, entonces volverá a tener prioridad la identidad individualizada que las caracterizaba hasta la llegada de la amenaza.

Lo mismo sucede con el solapamiento de identidades múltiples que son detectables cuando una misma persona está sometida a niveles distintos de opresión o explotación: pensemos, por ejemplo, en una mujer negra y esclava en una sociedad patriarcal y de mayoría racial blanca. Los tres términos –mujer, negra y esclava– constituyen condiciones de subordinación, por lo que, como ya ha sido tratado por otras autoras (Young, 1983; Femenías, 2008), las perso-

nas que las encarnen tenderán a constituir identidades colectivas de autoafirmación, lo que yo llamo identidades *relacionales.* Se ha considerado que en estos casos de *identidades plurales* prevalecerá una u otra identidad en función de factores políticos de variada índole, pero me atrevería a decir que, en general, se cumplirá la norma de que la identidad relacional que prevalecerá en cada caso, la más visible, será aquélla vinculada a la relación que sea vivida como generadora del máximo grado de opresión o explotación, de la máxima amenaza, porque a mayor impotencia más identidad relacional. Así, por ejemplo, en la situación mencionada la identidad más visible será la de esclava, seguramente, pero si nos encontramos con una mujer negra no esclava, entonces se identificará más con su raza o con su sexo según cuál de ellos ha supuesto más subordinación en sus particulares condiciones de vida. De ahí que las mujeres blancas occidentales de clase media sólo perciban en general un nivel de identidad relacional vinculado con el género, mientras que las feministas de otros contextos contemplan muchas más dimensiones de dominación, interrelacionadas de maneras complejas (Davis, 1981; Mohanty *et al.*, 1991). No es posible entender la identidad en una persona concreta dentro de una sociedad de elevada complejidad socioeconómica sin tener en cuenta su posición particular con respecto a los ejes de poder y dominación que definen a esa sociedad. Pero esto no debe llevar a creer que no existen regularidades en la construcción de la identidad personal, como pretenden las posiciones posmodernas que creen en la particularidad absoluta de cada sujeto, y en la imposibilidad de comparación o generalización.[5] Por el contrario, lo único que demuestra es que es necesario tener en cuenta el contexto histórico y social particular en cada caso para saber cómo pueden estar conjugándose los dos *conjuntos* de rasgos identitarios, que siempre actuarán siguiendo una lógica similar en su relación con el poder.

5 Las autoras feministas posmodernas utilizan el término *interseccionalidad* para hacer alusión al cruce de identidades derivadas de la raza, la clase y el género que, a su juicio, define de manera particular a cada mujer concreta (Tanesini, 1999; Brumfield, 2006). Pueden verse análisis de esta posición en Cobo (2011: 66) o en Lozano Rubio (2011).

En consecuencia, rechazo cualquier posición evolucionista en ciencias sociales y humanas. No es mejor ser individualizado que tener una identidad relacional, ni pueden atribuirse juicios de valor a cualquiera de sus infinitas combinaciones posibles. Cada forma de identidad es tan efectiva como las demás, porque cada una constituye un vehículo eficaz para hacer frente a las condiciones de control del mundo que corresponden a cada cual. *La sociedad actual idealiza la individualidad y desprecia la identidad relacional porque la primera se asocia con el poder y la segunda con la impotencia.* Pero, como iremos viendo, la primera es pura fantasía si no se asocia con la segunda, porque dejaría en evidencia la pequeñez y la insuficiencia de lo que una sola persona representa frente a todo el universo. Para entender cómo ha podido crearse y sostenerse esa fantasía, hay que activar la mirada de arqueóloga y centrar la atención en aquello que el discurso patriarcal oculta pero sin embargo actúa, en ese nivel inconsciente y *negado* al que nos referíamos al comienzo. Hay que dirigir la mirada a la realidad de las cosas y no al discurso que se hace sobre esa realidad.

Y si centramos la atención en esa realidad *actuada* por los hombres con poder, comprobaremos que el proceso que acabamos de describir –en el que la identidad relacional fue paulatinamente sustituida por la individualizada a medida que avanzaba el grado de control/poder sobre el mundo– sólo ocurría en el nivel de la *apariencia*, porque en realidad, pese al avance de la identidad individualizada, la identidad relacional nunca desapareció. Simplemente, dejaba de ser reconocida conscientemente, pasaba a ser *negada.* Lo que sucedía es que a medida que los hombres desarrollaban un grado más su individualidad, pasaban a actuar inconscientemente ese mismo porcentaje de su identidad relacional. Esto quiere decir que el proceso de individualización de los hombres a lo largo de la historia se ha caracterizado por el hecho de que actuaban inconscientemente tanto porcentaje de identidad relacional como porcentaje de individualidad los caracterizaba. *La identidad relacional se mantiene intacta en todos los seres humanos porque la vinculación a un grupo es fundamental para generar sensación de seguridad.* Y sobre ella puede o no construirse la individualidad en distintos porcentajes. Si la individualidad se construye, la persona encarnará, dentro

de ella, dos modos contradictorios de identidad en su relación con el mundo. Lo que han hecho los hombres a lo largo de la historia es no reconocer esta contradicción, sino *negarla*, actuando de manera inconsciente y no reconocida todo ese porcentaje de identidad relacional que, en apariencia, había sido suplido por la individualidad. Esto quiere decir que cuanta más individualidad tenían, mayor porcentaje de actuación inconsciente de identidad relacional definía su identidad.

Para *actuar* esa identidad relacional de manera inconsciente y por tanto *negada* han utilizado dos mecanismos diferentes: a) las relaciones desiguales de género, y b) la adscripción a grupos de pares, dentro o fuera de su propio grupo. Mi argumento es que históricamente, a través de ambas estrategias, los hombres fueron compensando, sin saber que lo hacían y sin poder reconocerlo, el déficit de vínculo y de sentido de pertenencia que iban perdiendo con la individualidad, construyendo así la fantasía en la que ella se basa. Pero es tan potente el discurso de verdad que sostiene el orden patriarcal que lo que es evidente y está ante nuestros ojos nos parece invisible, porque se nos enseña a creer que las cosas son como el discurso las cuenta y no como nosotros mismos observamos (sin ver) que son. A intentar desvelar este nivel de actuación dedicaré los dos siguientes capítulos.

# VII
## La fantasía de la individualidad I: Mujeres e identidad de género

Me propongo volver al inicio del proceso, allí donde todo debió comenzar, con la esperanza de hacer visible aquello que el orden patriarcal fue invisibilizando para construir la fantasía de poder en la que se basa. Confío en contribuir con ello a dos objetivos que, aunque parecen distintos, no son sino una y la misma cosa: el fin de la subordinación de las mujeres y la transformación de la lógica que guía nuestro orden social, que parece estar acelerando la tendencia hacia un descontrolado, desesperanzado y doliente futuro.

Para aproximarnos históricamente a la cuestión de la subordinación de las mujeres comenzaré por explicar el proceso teniendo en cuenta los datos que ofrece el relato *oficial* de los manuales de prehistoria. Posteriormente, intentaré *completar* esta reconstrucción, analizando cómo pudo desarrollarse la dinámica identitaria y qué datos ofrece la arqueología en relación con las mujeres.

Dijimos que toda la evidencia actual demuestra que en los grupos sin división de funciones y especialización del trabajo, los hombres y las mujeres realizan funciones complementarias que no tienen por qué implicar una relación de poder, ya que ninguno de los dos controla ni establece distancia emocional con respecto a ningún fenómeno de la realidad ni, por tanto, a otras personas del grupo. Al mismo tiempo, sin embargo, parece comprobarse que en los casos conocidos existe una prioridad simbólica o de prestigio de lo masculino, lo que podría atribuirse a las implicaciones cognitivas de la mayor movilidad inherente a las funciones de los hombres. Esta ligera mayor movilidad se asociaría a una igualmente ligera mayor asertividad y capacidad para tomar decisiones, lo que los

habría puesto en mejores condiciones para protagonizar pequeños cambios cuya finalidad no sería inicialmente buscar la transformación, sino mantener el *statu quo*, en las inevitablemente cambiantes condiciones de la interacción con los elementos.

Podríamos asumir entonces que, partiendo de una relación complementaria pero igualitaria entre los sexos, y en virtud de esa casi imperceptible diferencia inicial, los hombres pudieron haber asumido una ligera mayor responsabilidad en la toma de decisiones, lo que paulatinamente podría haber ido generando condiciones de desigualdad. Al comienzo, ni siquiera tienen por qué haber asumido esa responsabilidad hombres aislados (lo que ya habría implicado diferencias de poder), sino el grupo de los hombres adultos, por ejemplo, organizados en consejos de ancianos o instituciones de ese tipo. El registro arqueológico apoya, de hecho, este tipo de proceso. Pondré un ejemplo estudiado por Andrew Sherratt (1982: figura 2.7) en dos necrópolis de los Balcanes: en la primera de ellas, Nitra, del Neolítico Final de Eslovaquia, fechada a comienzos del v milenio a.C., se observa que los varones de entre 40 y 60 años aparecen enterrados con un ajuar que los destaca del resto del grupo pero los iguala entre ellos, pues en todos los casos está integrado por hachas de piedra pulimentada y anillos de concha. Este período se caracteriza por la existencia de estrategias intensivas de producción agrícola, pero aún no ha comenzado la producción granjera especializada, que corresponde a fechas más tardías, precisamente en las que cabe datar la segunda de las necrópolis estudiadas por ese autor. Fechada más de un milenio después, en el IV a.C., la necrópolis calcolítica de Tiszapolgár-Basatanya (Hungría) muestra ya distintos grados de riqueza en los ajuares, lo que supone un claro desarrollo de la desigualdad, tanto entre los dos sexos como entre miembros de cada sexo. Los elementos más ricos y llamativos, las dagas de piedra y cobre (el primer metal de la zona), se asocian a "hombres adultos jóvenes" (*ibid.*: 23), aunque el resto del ajuar puede variar entre ellos. En el Calcolítico ya existía una división de funciones que iba más allá de la determinada por el sexo, como demuestra no sólo el inicio de la producción granjera especializada para obtener *productos secundarios* como el queso, la leche o la lana, sino sobre todo la aparición de la metalurgia y de las redes comer-

ciales. Estos rasgos socioeconómicos se asocian con la aparición de lo que se consideran los primeros *jefes* en el registro arqueológico, que algunos han equiparado a esa figura de "big man" definida por Sahlins (1963) en Melanesia para identificar a hombres que disfrutan de autoridad y reconocimiento social, pero cuyo poder aún no se transmite hereditariamente. Esta transmisión, indicadora de un reforzamiento de las posiciones de poder a través de la legitimación de linajes, sólo se constata en el registro arqueológico del mundo occidental a partir de la Edad del Bronce (desde aproximadamente 1.800 a.C.). En ese momento comienzan a aparecer tumbas de niños con ajuares de lujo –un ejemplo muy claro son las necrópolis de la cultura de El Argar, en el sureste español (Lull *et al.*, 2004)–, lo que coincide con la extensión de las redes comerciales para la obtención de estaño (que aleado con cobre permite fabricar el bronce) y una creciente especialización artesanal. A partir de entonces el proceso socioeconómico se fue caracterizando por una creciente división de funciones y por la especialización tecnológica, asociadas por un lado a redes de relación e intercambio, conflictos y alianzas cada vez más amplias y complejas, y por otro a la multiplicación de las posiciones de poder y de las identidades individualizadas.

Éste es el relato de los manuales de prehistoria que, como vemos, sólo aluden al desarrollo de la tecnología, la riqueza o las posiciones de poder presumiblemente sostenidas por hombres, es decir, al desarrollo progresivo de los mecanismos de desconexión emocional del mundo. El argumento que vengo repitiendo es que si realmente se hubiera producido esa desconexión, la seguridad que habría generado el cambio tecnológico habría sido menor que la inseguridad que habría implicado desligarse de la instancia sagrada y del grupo, por lo que sólo garantizando la pertenencia a éste pueden haberse producido esos cambios. La seguridad con la que me parece percibir este hecho no sólo se deriva de los comportamientos que observo actualmente en la mayoría de los hombres con poder, en quienes nos detendremos más adelante, sino también de los datos que el propio registro arqueológico e histórico ofrecen. Volvamos a empezar entonces para *completar* la imagen de lo que pudo suceder desde el punto de vista de la transformación de las identidades de esos hombres que adquirían progresivo poder.

Al comienzo de todas las trayectorias culturales, cuando todos eran cazadores-recolectores, la diferencia de grados de individualización de hombres y mujeres debía ser prácticamente inexistente, dado que ambos construían su identidad de manera relacional, por lo que no podría hablarse aún de sociedad patriarcal. Y cuando los hombres, guiados por esa mínima diferencia, fueron generando de manera muy sutil y gradual algunos cambios a favor del mayor control tecnológico, la pérdida de conexión emocional no habría sido visible, pues las mujeres la compensarían con su mínimo grado superior de identidad relacional. Y de esta forma, puede haber comenzado, en todas las trayectorias históricas conocidas, un proceso no planificado ni dirigido, pero de trascendentales consecuencias, que habría ido alimentándose a sí mismo y aumentando de manera imperceptible las diferencias en la identidad de hombres y mujeres: porque si ellas compensaban la pérdida de conexión emocional de los hombres, ellos podrían aumentar el control tecnológico (es decir, la individualización) sin que percibieran esa desconexión y sin que la relación entre ambos implicara inicialmente ningún tipo de coerción ni subordinación. La identidad relacional y la protección de una instancia sagrada serían aún los mecanismos de seguridad percibidos como prioritarios por todo el grupo.

El problema habría comenzado cuando a través de la constante realimentación de esta dinámica (ellos un poquito más individualizados y ellas con la misma identidad relacional), el control tecnológico, el grado de poder y los rasgos de individualización desarrollados por los hombres alcanzaron un nivel suficiente como para plantear un conflicto en la importancia que ellos mismos y el grupo en general otorgaban a la seguridad generada por ambos mecanismos: la protección de una instancia sagrada, por un lado, y el control tecnológico en manos de los hombres, por otro; o, lo que es lo mismo, la vinculación con el grupo, por un lado, y la agencia individual por otro. Dado que el primero se asocia paradójicamente con la inseguridad, la debilidad y la impotencia frente al mundo, mientras que el segundo se vincula con la seguridad en uno mismo, la iniciativa y la potencia personal, resulta fácil entender que a medida que los hombres se *especializaban* en el segundo cada vez les resultara más difícil reconocerse en el primero. Téngase en cuenta

que paulatinamente los hombres iban asumiendo el poder que antes otorgaban a la instancia sagrada en relación a cada uno de los fenómenos que controlaban. Y la sensación de potencia personal que esto genera es contradictoria con la de impotencia y humildad inherentes a la percepción de uno mismo como un simple engranaje de una máquina compleja, el propio grupo. Y es que, ciertamente, ambas son percepciones contradictorias: una asociada a la debilidad y otra a la fuerza, una a la impotencia y otra al poder, una al sometimiento a los deseos de una instancia protectora y otra a la agencia y a la iniciativa personal, una a la posición de objeto y otra a la de sujeto, una a la recurrencia y otra al cambio. Es obvio, además, que la capacidad de poder sobre el mundo y de emprender cambios se multiplica si uno se percibe a sí mismo seguro y con poder, para lo que es de gran ayuda *negar* la inseguridad. Pero el problema reside en que sin sostener los vínculos con su grupo esos hombres no podrían mantener la seguridad en sí mismos, porque se les haría evidente la desproporción de su fuerza frente a la del universo… Parece un problema irresoluble. Pero no lo fue. La *negación* de la contradicción, a costa, entre otras estrategias, de la subordinación de las mujeres, representó su solución.

Podemos suponer que mientras el porcentaje de fenómenos que se controlaban/explicaban racionalmente fue escaso, el grado de individualización masculina también lo era, así como las diferencias de poder asociadas a las relaciones de género. Pero a medida que la propia dinámica fue generando cambios, y la individualidad y el poder de los hombres fue aumentando, la contradicción también se fue ampliando. Porque cuanta más importancia se diera a la distancia racional como base del poder, más se le quitaría al reconocimiento personal consciente, público y social de que la pertenencia al grupo era imprescindible para sostenerlo, aunque siguiera siéndolo exactamente en el mismo grado de siempre. Así, de una manera muy gradual, muy imperceptible y muy poco detectable al principio del proceso, el *sistema* pudo funcionar de modo tal que poco a poco habría quedado depositada en las mujeres la función (no reconocida socialmente) de garantizar el sostenimiento de los vínculos a unos hombres que cada vez sabían cultivarlos menos, pero que no podían prescindir de ellos. Esto habría exigido conver-

tir la heterosexualidad en norma para garantizar la complementariedad de ambas *especializaciones*, y habría producido una creciente diferencia entre ambas formas de identidad, y, por tanto, de poder, a medida que los hombres aumentaran su grado de individualidad, racionalización y control tecnológico. La cuestión es que alcanzado un punto en este desarrollo, a los hombres les habría resultado imprescindible que las mujeres mantuvieran su *identidad relacional* para que ellos tuvieran garantizados unos vínculos y un sentido de pertenencia cuya importancia reconocían cada vez menos, lo que habría marcado el comienzo del orden patriarcal. Los hombres habrían necesitado ahora de tal modo esta *asistencia* emocional, que no podrían permitir que las mujeres se individualizaran, porque de hacerlo, a ellos se les haría evidente la fantasía de potencia en que vivían y la impotencia y la inseguridad básica, trascendental, esencial, que está en la base de la relación de todos los humanos con el mundo. Se les haría evidente la verdad que su discurso *niega*. Y es entonces cuando comienza, en mi opinión, la dominación sobre las mujeres que se asocia al orden patriarcal. De ahí que yo denomine *individualidad dependiente* a esta forma de identidad desarrollada por los hombres a lo largo de la historia, porque no puede construirse si no es con el apoyo emocional de alguien especializado en ello, que históricamente han sido las mujeres. Y que defienda que la clave de su construcción, y del consiguiente discurso social, está en la *disociación razón-emoción* y en la *negación de la importancia de la emoción* para la supervivencia del grupo, en la *fantasía de la individualidad.*

A su vez, las mujeres habrían mantenido la identidad relacional como parte de la complementariedad de funciones, depositando gradualmente en los hombres (en la misma medida en que ellos fueran controlando fenómenos de la naturaleza) la función de *sujetos* y protectores del grupo que en el principio sólo atribuían a la instancia sagrada. Es decir, al principio sólo dios sería la instancia de protección, pero posteriormente tanto dios como los hombres-con-poder serían considerados como fuentes de seguridad y protección por todas aquellas personas (el resto de los hombres y todas las mujeres) que mantuvieran la identidad relacional dentro de su propio grupo. Y así, a medida que la división de funciones se inten-

sificaba y todos los hombres iban desarrollando algún porcentaje de individualidad, la identidad relacional *pura* iba quedando encarnada sólo por las mujeres, que sostenían con dios y con los hombres el mismo tipo de relación subordinada. Por eso, creo que lo que actualmente identificamos con la *identidad de género femenina* no es otra cosa que la misma *identidad relacional* que describimos para hombres y mujeres de los grupos cazadores-recolectores.

**Figura 3.** La "identidad de género femenina" es la *identidad relacional*

| |
|---|
| Sin funciones especializadas |
| Actividades recurrentes (domésticas) |
| Se atribuye la lógica personal a todo fenómeno exterior: la persona es el centro de su mundo |
| Relación *emocional* (además de racional no abstracta, en su caso) con todos los elementos de la realidad |
| IDENTIDAD DE GÉNERO FEMENINA (RELACIONAL) |
| El cambio se valora negativamente, porque implica riesgo |
| El espacio (doméstico) constituye el eje más visible de ordenación de la realidad |
| NO SE SIENTE PODER FRENTE AL MUNDO |
| La confianza en el destino y en la supervivencia se deposita en *un hombre* con el que se establece una relación dependiente y subordinada |
| Seguridad basada en la confianza de haber sido elegida por *un hombre*: posición de OBJETO |
| No se generan deseos para una misma, sino que se está pendiente de averiguar y satisfacer los del *hombre* del que procede la seguridad |

De hecho, si en el esquema de la *identidad relacional* que vemos en la figura 1 cambiamos el término *instancia sagrada* por el término *hombre*, como he hecho en la figura 3, puede comprobarse a qué me refiero: hasta llegar a la modernidad, las mujeres se caracterizaron (y se caracterizan actualmente en cualquier sociedad cuya di-

visión de funciones no sea la del mundo occidental) por desarrollar actividades no especializadas, de carácter recurrente, como lo son las asociadas con el cuidado del hogar y la reproducción del grupo (o incluso las agrícolas, en caso de participar en trabajos ajenos al hogar), realizadas siempre en espacios conocidos (domésticos) y muy connotados de emoción, como lo fue la naturaleza para los cazadores-recolectores. De ahí que el espacio tenga prioridad sobre el tiempo como parámetro de orden, ya que este último no organiza cambios y, por tanto, no es percibido linealmente, con pasados, presentes y futuros distintos, sino cíclicamente (como sabe quien se dedica a cuidar de un hogar). La identidad de estas mujeres se construye en función de las relaciones que sostienen, y no del yo, por lo que su inserción en redes familiares (del tipo que sean) es imprescindible. Quedar excluidas de ellas genera en ocasiones (como demuestran muchas mujeres maltratadas) un monto mucho mayor de angustia que la que pueda producir cualquier sufrimiento inherente a la propia relación, como sucedía con los Txukahamei. Y por último, aquellas mujeres que representan este modo de identidad no generan deseos para sí, porque su seguridad depende de reconocer y satisfacer los deseos del hombre del que procede su seguridad (además de los de dios). Como en el caso de los cazadores-recolectores, la impotencia inherente a este tipo de identidad femenina se compensa con la percepción de sí mismas en el centro de todas las dinámicas emocionales que ocurren alrededor: si el jefe, el marido o la amiga se enfadan, dan mil vueltas a los detalles y a la posible injusticia del hecho, en lugar de considerar que el enfado se explica por las propias dificultades, problemas o tensiones del jefe/marido/amiga, ajenos a la relación que sostienen con ellas. Todo lo que sucede se explica en función de relaciones personales, lo que carga de emociones la propia vida, magnifica la importancia que uno/a tiene en su propio universo, y compensa la inseguridad que se siente en él.[1]

Además, estas mujeres pueden llegar a sentir un cierto tipo de poder que puede llevarlas a *negar* su posición subordinada. Porque

1 Levinton (2000b) analiza, desde el psicoanálisis feminista, las *normas* e *ideales* de lo que llama el *formato de género* femenino.

a medida que los hombres van dotando de más energía y conciencia a su relación racional con el mundo, el conjunto de emociones reprimidas que acabará constituyendo el *yo* pasa a ser para ellos un mundo oculto e invisible, que conocen y saben manejar tanto menos cuanto más conocen y saben manejar las razones que explican el mundo. De modo que cuanta mayor seguridad sienten cuando manejan razones, mayor inseguridad los invade al manejar emociones; cuanto más control tienen del mundo exterior, menos lo tienen del interior, que es precisamente la especialidad de la que poco a poco fueron encargándose las mujeres. Puede entenderse así que en condiciones de elevada desigualdad de género, algunas mujeres puedan sentir mucho poder dentro de sus contextos familiares, porque realizan una función imprescindible para que el hombre se sienta seguro y para que la familia funcione. Ahora bien, este poder es muy distinto del poder inherente a la individualidad: mientras éste se basa en la objetivación de otros seres humanos, el de la identidad relacional se basa en el conocimiento, intuido o explícito, de su subjetividad; mientras el primero puede ejercerse sobre un número indefinido de personas no conocidas, el segundo sólo se ejerce sobre quien ya sostiene una relación personal dependiente; mientras el primero afecta a los destinos del grupo, el segundo sólo afecta al del marido o los hijos, que de este modo pueden sentir (como a veces se oye decir a hombres de rígida mentalidad patriarcal) que "las mujeres son las que mandan", cuando la evidencia social muestra, sin embargo, todo lo contrario.

Debe tenerse en cuenta, además, que una relación de género en la que una de las personas tiene *individualidad dependiente* y la otra *identidad relacional* es siempre una relación de poder basada en la complementariedad, por lo que cada uno de sus miembros es imprescindible para el otro. De ahí que es posible que la relación de poder que implica no sea visible cuando se construye sobre la base del afecto y el respeto personal. En este sentido, cuando afirmo que paulatinamente los hombres fueron quitando reconocimiento y valor a la función que desempeñaban las mujeres, me refiero a la valoración social, no personal: el discurso social (patriarcal) no reconoce la importancia esencial que esa función tiene en la supervivencia y seguridad del grupo, aunque cada hombre concreto puede

reconocer la contribución de su mujer a su propio bienestar personal. Puede suceder que el desprecio o la desvalorización social se una al sentimiento personal, y por tanto a la agresividad y la violencia, pero esto no es inherente a la relación en sí. De hecho, creo que precisamente la identificación que muchas veces se hace entre *desigualdad de género* y *violencia de género* lleva a que muchos hombres que jamás practicarían la segunda no puedan reconocer la relación de poder que sostienen en sus vidas de pareja.

La cuestión, en todo caso, es que los hombres fueron *delegando* (*externalizando*, diríamos ahora) su capacidad para sentirse vinculados al grupo en mujeres de las que dependían tanto más cuanta más importancia dieran ellos a la razón como único mecanismo de seguridad, lo que es una contradicción, porque dependían tanto más de ellas cuanto menos reconocían la contribución de su función para la supervivencia del grupo. Y de hecho, yo diría que la percepción masculina de su propia dependencia motivaba por sí misma un rechazo hacia la función de esas mujeres a las que sin embargo necesitaban, porque ponía en evidencia la impotencia que se pretendía negar. Piénsese, por ejemplo, en la intensa misoginia que se asoció con la aparición de la escritura en Grecia, inexistente en la Grecia arcaica de pensamiento mayoritariamente oral (Madrid, 1999; Pomeroy, 1999). Al dispararse el grado de individualidad de esos hombres que comenzaron a relacionarse con el mundo a través del pensamiento abstracto, también se disparó la desigualdad de género y el desprecio por lo que la función de las mujeres representaba. Cuando más necesaria, más despreciada y negada era esa necesidad, y, por tanto, la función que realizaban las mujeres.

Es importante entender que todo esto debió ser un proceso inconsciente y no planeado, desarrollado gradual e imperceptiblemente a través de la socialización cambiante de los miembros del grupo social. A medida que la complejidad socioeconómica aumentaba, también lo haría la diferencia en el grado de individualización de los modelos normativos de género: a los hombres se los premiaría cada vez más por el uso de la razón y la represión de la emoción, y a las mujeres se les estimularía lo contrario. A su vez, la heterosexualidad sería una norma de tanto más obligado cumplimiento cuanto más disociada estuviera la identidad de los hombres y más

necesaria fuera la complementariedad *relacional* de las mujeres. Socializados en esa complementariedad, todos los miembros del grupo irían transmitiendo un modelo diferenciado a hijos e hijas, lo que ampliaría progresivamente las diferencias en la identidad que desarrollarían de adultos (concretada, seguramente, a través de una progresiva diferenciación en el tipo de sinapsis y de conexiones neuronales que desarrollarían a través de la educación).

Como ya he señalado, no creo que la historia haya invisibilizado a las mujeres en razón de su sexo, sino de su especialización en el sostenimiento de los vínculos y la conexión emocional, cuya importancia fue progresivamente *negada* por los hombres que iban depositando en la razón y en la tecnología las únicas claves de su poder. De ahí que la ciencia y la historia –que constituyen el discurso social y de legitimación de nuestro grupo– sólo reconozcan las dinámicas relacionadas con la razón, y no las que se relacionan con la emoción en el relato de las transformaciones que definen nuestra trayectoria. No debe extrañar, en consecuencia, la resistencia que el mundo académico y científico ofrece a los estudios feministas o de género, a los que les impiden, de todas las maneras imaginables, integrar el cuerpo central de los conocimientos. No debe extrañar, digo, porque los estudios feministas están demostrando todo lo que el discurso de *verdad* que rige nuestro orden social no quiere contemplar: la represión de que fue objeto la individualización de las mujeres cuando algunas de ellas, en función de su pertenencia a familias o grupos de élite, aprendían a leer y escribir; el fundamental aporte al sostenimiento del grupo que realizaron las que mantuvieron la identidad relacional,[2] y la complejidad, los conflictos de poder y el ejercicio de dominación sobre las mujeres que define el proceso histórico.

Sin embargo, también existen en el mundo académico quienes (sobre todo mujeres, obviamente) no construyen su identidad a través de la *individualidad dependiente* y (en función de esa misma

2 En arqueología existe una corriente dedicada a recuperar el valor de lo que llaman "actividades de mantenimiento" (cuidado y sostenimiento del grupo), realizadas tradicionalmente por mujeres e ignoradas por la arqueología tradicional (Montón-Subías y Sánchez-Romero [eds.], 2008).

relación *fractal*) consiguen *ver* lo que el discurso social esconde (por ejemplo, Morant, 2005). Debo decir que esto exige un esfuerzo subjetivo difícil de explicar para quien no lo ha emprendido, pues en la socialización se nos enseña a entender el mundo a través del orden lógico (disociado) que rige nuestra sociedad, razón por la cual lograr desprenderse de esa manera de entender el mundo y las relaciones exige comenzar por una reestructuración total de la propia subjetividad. Quien no lo ha intentado no podrá entender siquiera a qué me refiero, porque con la educación aprendemos a *mirar* el mundo de una cierta manera, que consideramos la *única* posible, pero que está construida a través de las *negaciones* que definen a quienes sustentan el poder dentro de nuestro orden social, dado que a través de ellas se construye lo que consideramos *verdad*. De ahí que cuando se desactivan las *negaciones* en las que se basan ese discurso y ese poder, aparece ante la mirada todo aquello que estaba allí pero no podía verse, porque el discurso lo invisibilizaba.

No pretendo realizar una reconstrucción histórica porque no es el objetivo de este libro, pero quisiera dejar constancia de algunos datos que demuestran lo amenazante que debió resultar para los hombres que las mujeres se individualizaran, porque si ellas abandonaban su identidad relacional, también desaparecería la *fantasía de la individualidad* que sustentaba su propio poder. Esa porción de la historia, que no forma parte de los libros de texto, demuestra hasta qué punto la *identidad relacional o de género* femenina no deviene de esencias ni de biologicismos, sino de una dinámica social que ofrecía a las mujeres un único modelo de identidad, entre otras cosas a través de mecanismos para castigar y excluir a aquellas que pretendían abandonarlo.

## 1. LA REPRESIÓN DE LA MOVILIDAD Y DE LA ESCRITURA EN LAS MUJERES

He sostenido el argumento de que en las sociedades orales la movilidad se asocia estructuralmente con la individualidad: a más movilidad, mayor necesidad de hacer frente a fenómenos variados, de tomar decisiones, de asertividad. Como se trata de relaciones estruc-

turales y no causales, también sucederá lo contrario: a más individualidad, más capacidad y deseo tendrá una persona de transitar espacios diferentes, porque mayor será su capacidad para enfrentar lo desconocido. Así pues, frenar la movilidad es una de las estrategias que pueden emplearse para frenar la individualidad –y el poder que implica (recuérdese el refrán "la mujer *con la pata quebrada* y en casa")–. Por su parte, la escritura constituye, como vimos, el principal instrumento de individualización de las personas, ya que representar las dinámicas del mundo a través de modelos abstractos equivale a comprender sus mecánicas y genera sensación de poder sobre ellas. De esta forma, en sociedades letradas, impedir aprender a leer y a escribir es la principal estrategia para impedir la individualización. Y ambas estrategias han sido aplicadas a las mujeres.

Como ya hemos visto, en la historia del mundo occidental no se observa la aparición de posiciones de poder diferenciado hasta el Neolítico Final/Calcolítico/Edad del Bronce Antiguo. En esa época se introdujeron una serie de innovaciones procedentes del Próximo Oriente o de las estepas europeas orientales, que permitieron cultivar suelos de mucha peor calidad y aumentar significativamente la producción, lo que transformó la organización socioeconómica de tal manera que llevó a Andrew Sherratt (1981; 1986) a referirse a la "revolución de los productos secundarios". Entre las principales novedades se cuenta el arado, el buey, el caballo y el carro, que permitieron que la población se expandiera a tierras hasta entonces no rentables y que aumentara la movilidad y el transporte de personas y productos y, como consecuencia, el comercio y la diversificación de funciones dentro del grupo. Estas innovaciones permitieron, entre otras cosas, ocupar tierras baldías no aptas para la agricultura pero sí para la ganadería, como lo demuestra también el significativo aumento de la deforestación que comprueban los análisis polínicos y el inicio de la minería de sílex para fabricar hachas de piedra. Y así comenzó la producción granjera especializada, dedicada a la producción de *productos secundarios* como leche y lana para elaborar queso y tejidos, como también indican los restos arqueológicos relacionados con estas actividades. Según los autores que han estudiado este proceso (Sherratt, 1981: 297; Robb, 1994: 36; Randsborg, 1984: 148), paralelamente a su desarrollo puede

observarse (a través, por ejemplo, de los ajuares en las tumbas) una transformación en las funciones económicas adscritas a cada sexo, ya que al parecer los hombres fueron especializándose en tareas como la ganadería y el comercio, mientras que las mujeres lo habrían hecho en tareas como el tejido y la fabricación de queso, que podrían compaginar con el cuidado de una prole cada vez más numerosa (debe tenerse en cuenta que el crecimiento demográfico se dispara con la agricultura, pues no sólo ya no es necesario detener el incremento de la población, sino que además los hijos son fuerza de trabajo para la unidad doméstica). Obsérvense las implicaciones que ambos tipos de actividades tienen en relación con la movilidad de cada uno: la ganadería y el comercio implican un aumento de la movilidad de los hombres respecto de la que era inherente a las tareas agrícolas que hasta entonces habían desarrollado, mientras que la producción de lana, queso y tejido (los *productos secundarios*) suponen para las mujeres una reducción de la movilidad respecto a esas mismas tareas. En mi opinión, este momento de nuestra trayectoria histórica –fechado hacia el 2.500 a.C.– sería aquel en que podría hablarse con propiedad del comienzo del *orden patriarcal*.

De hecho, el registro arqueológico, además de mostrarnos la aparición de los primeros *jefes* al comienzo de ese proceso (veremos esto mejor en el próximo capítulo), nos demuestra que en la Edad del Bronce, hacia el 1.500 a.C., la diferencia de identidades entre hombres y mujeres ya formaba parte de la *norma* social (Hernando, 2005). En ciertos contextos arqueológicos del centro y norte de Europa, donde las condiciones de conservación permiten comprobar el carácter de las vestimentas, se observa que existen *trajes regionales* –también llamados "trajes de identidad" (Wels-Weyrauch, 1994)– que diferencian a unas comunidades de otras, tal como sucedía con los cazadores-recolectores. Pero, a diferencia de ellos, también se observa que en cada comunidad los hombres adoptan una sola modalidad de vestimenta, mientras que las mujeres tienen dos: es posible que unas vistan falda corta y no lleven tocado en el pelo, y otras lleven falda larga y tocado, como muestra, por ejemplo, un caso alemán; o que unas lleven adornos metálicos resaltando los hombros y otras ese mismo tipo de adorno resaltando la cadera,

como sucede en otro caso danés (*ibid.*; Sørensen, 1991: 125-127; Sørensen, 2000: 138). Dado que la doble vestimenta no tiene relación ni con la edad ni con la estación en que murieron las mujeres (Sørensen, 2000: 137), Marie Louise Sørensen concluye que en la Edad del Bronce el hombre representa ya una categoría que se sustenta a sí misma, mientras que existen dos categorías de mujer que se definen por su relación con él, es decir, por su estatus social o marital (Sørensen, 1991: 127). Permítaseme destacar también un dato que, aunque puede resultar anecdótico, me resulta particularmente llamativo de este momento: entre los variados adornos de bronce que portan estas mujeres, existe uno que es típico de varias zonas centroeuropeas. Se trata de unas abrazaderas que rodean las pantorrillas, unidas entre sí por una cadenita metálica que puede o no desengancharse una vez instalada (Sørensen, 1997: 108 y figura 6; Wels-Weyrauch, 1994: figura 56c). Este *adorno* seguramente sería un símbolo de estatus, dado que su materia prima es altamente valorada y demandada y suele portar una bella decoración, pero limitaría obviamente la movilidad de las mujeres, provocando una manera de andar y de moverse que no puedo evitar asociar al efecto de los zapatitos que atrofiaban los pies de las mujeres chinas de estatus privilegiado. Ambos limitan, hasta casi impedir, la movilidad.

Téngase en cuenta que cuando las diferencias de poder caracterizaban ya al grupo, las mujeres nacidas en el seno de las familias o linajes más poderosos habrían sido socializadas en una percepción de sí mismas con cierto poder y distancia respecto de las otras mujeres (o incluso de los hombres) de niveles sociales más bajos, lo que implica que la identidad de estas mujeres incluiría ciertos rasgos de individualización, que serían potenciados o neutralizados según la conveniencia de sus propios linajes. No hay más que pensar en todas las reinas y mujeres dirigentes de la historia, a las que no se debe atribuir identidades *masculinizadas*, sino simplemente identidades con un alto porcentaje de individualidad. Recuérdese también el caso de esas mujeres que en el mundo clásico (helenístico o romano) aprendían a escribir porque pertenecían a las élites. Es especialmente desconocido el caso etrusco, posteriormente asimilado al rígido orden patriarcal romano que lo hizo desaparecer. En él, aunque las mujeres aristócratas no participaban del poder polí-

tico y por tanto también formaban parte de un sistema patriarcal, tenían, sin embargo, una relación mucho más igualitaria con los hombres que en el resto de las sociedades mediterráneas. Pues bien, significativamente, en sus ajuares funerarios aparecen cerámicas con algunos signos escritos, junto a bocados de caballo y carros (Marín Aguilera, 2012), símbolos de movilidad. A su vez, en la fase de final de la República y del Imperio romano también se les permitió a las mujeres de la élite aprender a escribir (en mi opinión, porque esto era coherente con el desarrollo de una identidad diferenciada del resto del grupo social y se asociaba con el poder familiar, pero, en todo caso, en términos conscientes) como forma de facilitar su gestión del patrimonio familiar (Martínez, 2005: 166). Es obvio que esto las individualizaba y *empoderaba*, pero, a diferencia de los muchachos, ellas no salían de la casa para estudiar, lo que les impedía formarse con filósofos o retóricos (Pomeroy, 1999: 193) y dificultaba su entrenamiento en la abstracción. De nuevo, la sociedad limitaba su movilidad.

La conciencia de distinción y pertenencia a grupos de élite se construyó a lo largo de la historia a través de una socialización que incluía la escritura, porque la individualización que ella implica construye ese sentimiento de distinción, de diferencia. Sin embargo, mientras que a los hombres se les permitía desarrollar en sociedad todo el potencial creativo, de agencia, que esto supone (en la medida correspondiente a cada momento histórico), en el caso de las mujeres resultaba contradictorio con la única función que el orden patriarcal podía permitirles, que exigía pura *identidad relacional*. De modo que cuanto más elevada fuera la posición social o más instruida fuera la familia a la que ellas pertenecían, con más contradicciones deberían enfrentarse, porque aunque su identidad tuviera cierto grado de individualización, no podrían desarrollarla en sociedad. Pero ¿cómo vivirla entonces? Sólo se les permitiría ser quienes eran al margen de la sociedad.

Excluidas de las universidades desde su creación en el siglo XII, las mujeres que no se adaptaran a la norma de la identidad relacional o de género sólo podían encontrar un espacio de vida y expresión personal en los ámbitos religiosos, lo que les exigía renunciar a su propia reproducción, tanto biológica como social. Ángela Muñoz

(1999, 2001, 2005 y 2008), que estudió con detenimiento la relación de las mujeres con las instituciones religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media, ofrece interesante información para el tema que nos ocupa. Analiza, por ejemplo, los abundantes movimientos de "célibes activas", existentes desde las primeras épocas y multiplicados después en una enorme diversidad de formas sociales (freilas, hospitaleras, seroras, santeras, ermitañas, luminarias, devotas, honestas, beguinas, reclusas, emparedadas, terciarias o beatas), que se caracterizaron bien por interactuar muy activamente en tareas asistenciales de contextos urbanos (que incluían enseñar a escribir a las niñas), o bien por aislarse como ermitañas o eremitas, escapando definitivamente de la sociedad. El fenómeno tuvo tal magnitud entre los siglos XII y XVI, correlativamente a la multiplicación de funciones sociales y al aumento de la individualidad masculina, que ha recibido el nombre de "movimiento religioso femenino". Se trataba de organizaciones laicas, excéntricas a las instituciones y a las jurisdicciones eclesiásticas establecidas y sin fórmula de voto perpetuo, lo que permitía a quienes las integraban cambiar de vida cuando lo desearan. Los contactos que sostenían entre ellas, a través de cartas y viajes (es decir, a través de la escritura y la movilidad) llegaron a ser internacionales (Rivera, 2005: 752) y su visibilidad social alcanzó un punto tal que la Inquisición incluyó su comportamiento entre las "conductas desviadas" en los siglos XVI, XVII y XVIII, hasta acabar con su existencia (Muñoz, 2001: 62).

Aunque esa forma marcó la máxima libertad y autonomía para las mujeres de la Europa premoderna, también los monasterios constituyeron desde el comienzo del cristianismo un espacio en el que desarrollar una identidad más individualizada de la que se les permitía en sociedad (por la asociación entre cristianismo y escritura, en la que tampoco podemos profundizar aquí), lo que explica la inclinación a profesar y fundar de tantas reinas, nobles y burguesas. Como Muñoz demuestra, en los conventos encontraban espacios de cultura, creación e interacción –tanto con las propias monjas como con el resto de la sociedad– ajenos al sometimiento matrimonial. Su creciente demanda llevó, sin embargo, a la iglesia católica a impedir esta salida a la individualización femenina, y en el IV Concilio de Letrán (a principios del siglo XIII) prohibió la creación

de nuevas órdenes religiosas femeninas (Muñoz, 2008) y sometió a las existentes a la autoridad de las órdenes masculinas (Orlandis, 1971: 20). Pero no bastó con este sometimiento institucional.

La propia existencia de esos espacios de mayor libertad para las mujeres era ya amenazante en sí misma, y, como sigue argumentando Muñoz, aunque no era posible prohibirlos en una sociedad regida por las propias creencias que representaban, sí cabían estrategias de ocultación. En 1298, el papa Bonifacio VIII estableció la norma de clausura, que caracterizaría desde entonces a los conventos de mujeres, a diferencia de los masculinos. A través de dicha norma, se frenó definitivamente la movilidad de las monjas y abadesas, a las que se confinó y aisló definitivamente de la sociedad.

A pesar de ello, la llegada de las mujeres siguió siendo masiva y la norma se fue relajando, lo que permitió una fluida y creciente interacción entre las mujeres religiosas y las laicas, que podían pasar temporadas en el convento o trasladarse a vivir definitivamente allí acompañadas por su servidumbre y su riqueza. Tan corrosivo ejemplo fue atajado definitivamente en 1493. En ese momento, un año después de la colonización americana, cuando el mundo occidental multiplicaba sus redes comerciales, sus funciones sociales y sus tecnologías, cuando la imprenta permitía multiplicar los textos y los lectores y la sociedad se definía crecientemente por la individualización y el poder de sus miembros masculinos, el cardenal Cisneros estableció en el Concilio de Trento férreas normas para la clausura femenina, referidas, sobre todo, a una "estricta praxis del límite espacial" (Muñoz, 2005: 740). Se alzaron muros, se redujeron puertas y ventanas y se frenó la intensa interacción social que hasta entonces había caracterizado a los conventos de mujeres, hasta imponer la construcción de rejas (lo que nunca ocurrió en los conventos masculinos) para recluir y ocultar definitivamente a quienes se habían atrevido a desafiar la norma social. Curiosamente, algunos reformadores añadieron una norma aparentemente menor: "las monjas no podían recibir cartas ni escribirlas" (*ibid.*: 741). Movilidad y escritura. Escritura y movilidad.

De este modo se iban cubriendo con cemento todas las grietas que permitían que algunas mujeres escaparan de la férrea norma de género que constituía el único edificio social que se les permitía

habitar. Pero aun así, la individualidad irrefrenable de aquellas mujeres pertenecientes a grupos privilegiados o que sabían leer y escribir se filtraba irremediablemente por los poros del cuerpo social, buscando salidas, vías de expresión, posibilidad de existir. Quienes se atrevieron a experimentarlas dentro de la propia sociedad aprendieron que el precio de su transgresión podía llegar a ser la muerte, pues fueron identificadas con el diablo, consideradas la misma raíz del Mal, acusadas de brujas y torturadas hasta morir (Beteta, 2011). De manera que los espacios de clausura siguieron siendo la única vía de salida. Recluidas tras sólidos muros monacales, desgajadas de todo vínculo social, encontraban sin embargo más libertad en esos encierros que en el matrimonio. De hecho, yo diría que la propia inmovilidad espacial y el aislamiento social a que se las obligó crearon las condiciones para que pudieran dar vía libre a la expresión de ese tipo de individualidad "fuera del mundo" que Dumont (1987: 38) describió para los ascetas de la India, y que consiste en la vía mística. A diferencia de la individualidad "dentro del mundo" desarrollada en Occidente, la individualidad asociada a la mística exige a la persona desvincularse del poder social y excluirse completamente de la sociedad y de su reproducción. Este tipo de identidad genera una percepción de uno mismo claramente diferenciada del resto y llena de potencia, pero a diferencia de la que ha caracterizado a los hombres en el mundo occidental, no se construye a través de la distancia, sino a través de la fusión emocional con lo sagrado. Aunque la persona que lo encarna pueda *sentir* poder y ciertamente le sea reconocida autoridad social (como sucede con los chamanes, otro ejemplo de cierta individualización en sociedades más igualitarias), en realidad carece de poder político y no puede cambiar el destino de nadie, pues no se asocia a la especialización del trabajo ni al control tecnológico, sino a la subordinación absoluta ante esa instancia sagrada de la que emana el poder que siente. Dado que este tipo de identidad redobla la posición de subordinación en la que ya estaban las mujeres y exige su alejamiento respecto de la dinámica social, fue la única forma de individualidad que se les permitió construir legítimamente hasta la modernidad.

Veamos algún dato más. Como hemos dicho, el poder de una sociedad se asocia necesariamente con los discursos de verdad que

lo sostienen. Esto quiere decir que para tener efectividad las prácticas sociales deben estar sostenidas por un claro discurso de legitimación. Pues bien, obsérvese lo que aconteció con el discurso mítico que sostenía a la sociedad europea (patriarcal): paralelamente al desarrollo de los rasgos de individualización que se asociaron con el incremento del comercio y de la división de funciones que tuvieron lugar en su seno a partir de los siglos XI y XII, se generalizó el culto a la Virgen María (Warner, 1991: 462; Muñoz, 1999: 86; Rougemont, 1997: 116). La Virgen María, que representa, sin matices, el modelo de mujer con *identidad relacional* puro, sin deseos para sí (ni siquiera deseo sexual) y con la maternidad como única aspiración, representará desde entonces el ideal al que todas las mujeres deben aspirar. No extrañará saber que la concepción inmaculada (sin pecado original) de María, asociada con su propia virginidad en el momento de la concepción de su hijo (es decir, la ausencia absoluta de deseo para sí como principal atributo del modelo ideal de mujer), se convirtiera en dogma en 1854 (Warner, 1991: 308; Muñoz, 1999: 82), cuando la industrialización y la modernidad del siglo XIX comenzaban a exigir la especialización de las mujeres y, con ello, a fomentar su individualización.

Si el mito no dejaba duda sobre los modelos sociales que quería potenciar, la ciencia –el otro discurso de legitimación, que poco a poco iba tomando el lugar de aquél– no se quedaba a la zaga. En aquellos momentos de transición entre ambos discursos de legitimación, cuando la seguridad de la ciencia aún no había conseguido desterrar al mito y buscaba en las conexiones con él su propia transición al lugar privilegiado de discurso social, Carl von Linné publicó su *Systema naturae* (1758). Von Linné era un creacionista que se proponía demostrar la suprema sabiduría y bondad de Dios poniendo en evidencia el esquema que había seguido en la Creación. Para ello, inventó un sistema de clasificación completamente novedoso, que permitía ordenar a los seres vivos según sus mecanismos de reproducción y que resultó tan útil que luego fue tomado por Darwin como taxonomía a través de la cual pensar la teoría de la evolución. De esta manera, desde el mito creó uno de los principales recursos utilizados por la ciencia para sostener el orden patriarcal. Inventó la categoría de *especie*, clasificando a los seres vivos

a través de cinco categorías que habrían de multiplicarse con el curso de los años: reino, clase, orden, género y especie. La designación de cada especie se componía de dos nombres, el de género y el de especie, que habrían de guardar concordancia gramatical entre sí. A nuestra especie la clasificó a través de las siguientes categorías: reino: Animal; clase: *Mammalia*; orden: *Primates*; género: *Homo*; especie: *sapiens*. Nuestro nombre es entonces *Homo sapiens*, "hombre que sabe". Con ello, Linneo dio carta de naturaleza científica a la pretensión de que la razón es un atributo de los hombres, y no de las mujeres. Reafirmaba así, a través de clasificaciones abstractas y por tanto científicas, la creencia básica en la que se sostenía el mito: el creador, el que sabe y nombra, es hombre. La mujer es (y sólo debe ser) una madre sin deseos para sí. Obsérvese lo que hizo Von Linné: eligió un rasgo exclusivo de las mujeres, las mamas, relacionadas con la maternidad, para conectar a nuestra especie con los demás animales (*Mammalia*, mamíferos), escogiendo en cambio el nombre del varón, *Homo*, hombre, para separarla de los demás animales, para dotarla de singularidad (Schiebinger, 1996: 144). Es decir que eligió un rasgo de las mujeres relacionado con su maternidad (*ibid.*: 138) para señalar lo que nuestra especie tiene en común con otras, como las ovejas, los perros o las vacas. Y eligió un rasgo que consideraba *propio* de los hombres –la razón– para señalar la separación de nuestro grupo biológico respecto de todos los demás. Tal vez se entenderá mejor la trampa que esto encierra si se sabe que de las cinco clases en las que Von Linné dividió a los animales (*Mammalia, Amphibia, Pisces, Insecta y Vermes*) sólo en la nuestra utilizó rasgos que diferenciaban a machos y hembras como criterios con los que agrupar a las especies con otros animales. Porque es cierto que las mujeres tienen mamas, la cuestión es que podría haber clasificado a nuestra especie utilizando otros criterios, como los de modo de respiración, modo de alimentación, etc., sin que ello hubiera enfatizado ninguna diferencia entre los dos sexos, tal como hizo en las demás clasificaciones que no afectaban a los humanos. Cuanto más inconsciente es la fundamentación de una lógica, más capacidad de penetración tiene, porque menos resistencia se le opone. Y así, la ciencia fue tomando el relevo del mito en este esfuerzo inacabable y omnipresente, construido capa sobre capa sobre

capa sobre capa de significados dirigidos siempre a lograr que las mujeres siguieran reproduciendo una subjetividad en la que no se sintieran legitimadas para (ni por tanto en general con deseos de) asumir un papel social relacionado con la razón, la individualidad o el poder (véase también Querol y Treviño, 2005).

Pero con la llegada de la modernidad, la propia dinámica de crecimiento de la división de funciones comenzó a jugar en favor de la especialización de las mujeres. La cuestión es que si se permitía que las mujeres realizasen tareas tan especializadas como las de los hombres, se individualizarían en la misma medida, lo que en efecto sucedió, quebrando la linealidad de una lógica que había guiado hasta entonces todo el proceso social y enfrentando al sistema a una contradicción que aún no ha sabido resolver: si se permite que las mujeres se individualicen, los hombres pierden un apoyo que les es imprescindible, pero si no se les permite, el sistema no puede continuar su crecimiento exponencial. Y esta paradoja preña al orden patriarcal de tal nivel de contradicción que su trayectoria futura (en términos de identidad) resulta imprevisible.

Pero antes de analizarla, conviene revisar otro mecanismo utilizado por los hombres para construir la *fantasía de la individualidad*, que, aunque tan evidente como la subordinación de las mujeres, es igualmente invisible para quienes miran el mundo a través del tupido velo del orden patriarcal.

# VIII
## La fantasía de la individualidad II: La actuación (inconsciente) de la identidad relacional por parte de los hombres

La conexión emocional con el grupo es una parte tan imprescindible de toda identidad humana que a la *individualidad dependiente* no le basta con *externalizar* su ejercicio a través de relaciones de género, sino que las propias personas que la encarnan actúan esa conexión a través de mecanismos inconscientes, no reconocidos en el discurso social. A demostrar este punto dedicaré este capítulo.

Como dijimos al hablar de la *identidad relacional*, la adscripción de las personas a un grupo de pertenencia se visibiliza a través de una apariencia común: un Awá o un Q'eqchí' no sólo son Awá o Q'eqchí' porque hacen lo que hacen todos los demás hombres o mujeres de su grupo, sino además porque tienen la misma apariencia, porque *parecen* Awá o Q'eqchí'. Todos los grupos con identidad relacional uniformizan su apariencia como una estrategia más para neutralizar sus diferencias y para actuar constantemente la propia idea de que ellos no existen al margen del grupo. A medida que la individualización masculina iba constituyendo el trasunto identitario de sus crecientes posiciones de poder, eran las mujeres las que seguían manteniendo en mayor medida la apariencia que definía al grupo y lo diferenciaba de los demás, lo que permitía identificar sus áreas de procedencia. De hecho, la arqueología ha identificado relaciones exogámicas desde el Mesolítico, pero sobre todo en la Edad del Bronce, por las características de las vestimentas de algunas mujeres.[1] Sólo tenemos que dar un salto histórico y situarnos en alguna

1 Entre otros estudios, puede citarse: Larsson (1988); Price *et al.* (2001: 601); Ruiz-Gálvez (1992: 220; 1996: 92); Wels-Weyrauch (1994); Jockenhövel (1990).

zona rural del occidente europeo de la segunda mitad del siglo XIX para recordar que los llamados *trajes regionales* seguían diferenciando más a las mujeres que a los hombres de grupos distintos. O, incluso, si pensamos en la "polémica del velo", constataremos que la uniformización en el vestir de poblaciones musulmanas actuales se asocia más con las mujeres que con los hombres, al menos cuando constituyen comunidades inmigrantes en países diferentes del propio, porque es en ellas, caracterizadas por una identidad más relacional, en quienes se hace recaer la identificación del grupo (Cobo, 2007; 2011). De esta forma, una mirada superficial a la apariencia de hombres y mujeres permite comprobar lo que el discurso social sostiene: en sociedades ajenas a la modernidad, sólo las mujeres mantienen la *identidad relacional*. Sin embargo, una mirada más atenta permite hacer una interpretación más compleja de la situación.

Si adoptamos una actitud de arqueólogos y abandonamos el discurso social para analizar no lo que las personas dicen, sino lo que hacen, automáticamente quedan a la vista cosas distintas de las que se veían hasta ahora. Porque si miramos la apariencia de las personas en el mundo occidental, lo que vemos es que en la sociedad moderna quienes más uniformizan su manera de vestir, expresando con ello *identidad relacional*, no son las mujeres, sino los hombres con poder. Y, de hecho, cuanto más poder tienen, más uniformizan su apariencia. Si se buscan imágenes del Parlamento europeo o nacional, del congreso americano, del G-20, de Naciones Unidas o en la banca mundial, se comprobará que todos los hombres visten traje de chaqueta y corbata. Es el *traje del poder*. Es norma vestirlo en cualquier acto de expresión de poder social del tipo que sea –académico, económico o político–.

Como ya vimos, la uniformización de la apariencia no sólo expresa, sino que además *genera* adscripción, en virtud de esa interacción bidireccional entre sujeto y objetos a la que me referí al principio. Pero lo que no debe olvidarse, sobre todo, es que la identidad opera sobre la base de combinar de manera compleja dos *conjuntos cerrados* de rasgos, los de las identidades relacional e individualizada; y que siempre que aparece un rasgo de uno de los *conjuntos* puede asumirse que están activos todos los demás que lo definen, porque la relación entre ellos es estructural y necesaria. En

este sentido, una uniformización grupal de la apariencia constituye expresión de *identidad relacional* y, por tanto, se asociará necesariamente con el resto de los rasgos de ese *conjunto*, como la existencia de signos *metonímicos* o el sentimiento de impotencia y la necesidad de acogerse a la protección de una instancia superior, cuyos deseos es necesario satisfacer para sentir seguridad. Si los hombres con poder uniformizan su vestimenta es porque están activando el *bloque o conjunto relacional*, y si esto no es reconocido por ellos, ni por la sociedad, que ve (sin ver) esa uniformización, creyéndose/los en cambio muy individualizados, es porque ellos actúan esa *identidad relacional* de manera inconsciente, es decir, *negándola* en sus vidas y en el discurso social que ellos mismos producen y en el que todos nos socializamos.

De hecho, si observamos *lo que hacen* los *individualizados* hombres de la modernidad, comprobaremos que, a diferencia de las mujeres, han ido generando múltiples estrategias para construir identidades adscriptivas o relacionales a través de las cuales poder establecer conexiones emocionales con su grupo social: equipos de fútbol o deportivos en general, ejércitos, identidades nacionalistas, partidos políticos… Los hombres se vinculan con estos grupos no de forma racional, sino emocional; su pertenencia se asocia a una uniformización de la apariencia; existe una instancia idealizada en cuyo seno el individuo desaparece, porque es el sentido de pertenencia a ella el que reafirma la identidad (el club deportivo, la patria, la nación, el partido político, etc.); los signos que identifican a esa instancia son metonímicos (pisotear una bandera, o las siglas del partido, o una bufanda con los colores del *otro* equipo constituye una afrenta semejante a profanar la imagen de un santo para quien cree en la instancia sagrada que representa, porque en la identidad relacional la representación forma parte de lo representado). Cuanto menos se reconoce la importancia de la conexión emocional como mecanismo de seguridad personal, y por tanto menos energía, tiempo y esfuerzo consciente se dedican a conocer las propias emociones, más posibilidades hay de establecer relaciones desiguales de género y de construir este tipo de identidades relacionales inconscientes para generar el imprescindible sentimiento de conexión y pertenencia al grupo.

Aunque últimamente también han comenzado a integrarse las mujeres, esos grupos de adscripción colectiva sirven para compensar el déficit de conexión emocional con el mundo de la *individualidad dependiente* y, por tanto, siempre han sido masculinos. De hecho, formar parte de sus filas implica asumir la lógica y el comportamiento socioemocional que durante nuestra trayectoria histórica ha caracterizado las necesidades de los hombres (con *individualidad dependiente*), y no de las mujeres. Esto no tiene relación con sus cuerpos sexuados, sino con el hecho de que las mujeres reconocen explícitamente su necesidad de conexión con el grupo y la actúan a través de múltiples canales que no utilizan los hombres con ese tipo de individualidad.

Ahora bien, también hay hombres que no se identifican con grupos de ese tipo, lo que podría llevar a pensar que su individualidad no está basada en una fantasía. Y no lo estará, ciertamente, si escapando de la norma social y del modelo de *individualidad dependiente* (que autores dedicados a la masculinidad han denominado *masculinidad hegemónica*), dan tanta importancia e invierten tanta energía en los mecanismos de la razón como en los de la emoción.[2] Pero dado que esto es muy poco frecuente, como más adelante veremos, lo que en general ocurre es que están utilizando estrategias menos obvias o visibles que la adscripción a un equipo de fútbol para garantizar su vínculo y su sentido de pertenencia. Una de estas particulares formas de adscripción, seguramente la menos consciente y reconocida de todas en tanto que es la más contradictoria con el discurso que proclama, es la inherente a la identificación con el (grupo de) poder, puesta en evidencia a través de la uniformización de la particular vestimenta del traje de chaqueta y corbata a la que me he referido ya. Resulta, en efecto, tan contradictorio lo que expresa el *uniforme del poder* (necesidad de un grupo de pertenencia) con el discurso de quien lo viste (potencia, superioridad, autonomía personal, triunfo, éxito, diferencia, etc.) que me parece necesario justificar históricamente lo que defiendo. Para ello volveremos a comenzar por el principio, allá donde el poder comenzó, en los lejanos tiempos de la prehistoria.

2 Véase nota 8 del cap. 1.

Como vimos, la llamada "revolución de los productos secundarios" se asoció con la introducción del caballo, el buey y determinadas innovaciones tecnológicas, que marcaron la diferenciación definitiva entre las funciones que desarrollaban hombres y mujeres, así como su movilidad. Estas innovaciones permitieron la creación de redes comerciales y la interacción intercomunitaria de unos hombres que, de hecho, consideraban los bocados de caballo y los carros (asociados con la movilidad) como elementos de lujo en su ajuar de enterramiento. En ese momento también comenzaron a aparecer en algunos contextos europeos vasos de bebida alcohólica, que según Sherratt (1986: 6-7) se asocian con el carro por primera vez en la Cultura de Baden, en la zona danubiana, durante la primera mitad del tercer milenio (2700-2400 a.C.), y representan un nuevo estilo de hospitalidad vinculado con el aumento de los contactos interregionales entre hombres aún muy dependientes del mundo mítico, pero que ya utilizan las armas como instrumento y signo de poder. Se han definido sus dinámicas como "economías de bienes de prestigio", porque sus dirigentes compartirían conocimiento ritual y esotérico (dada la enorme importancia que tendría el mundo mítico y la instancia sagrada), además de bienes materiales indicadores de su posición privilegiada (Rowlands, 1980; Kristiansen, 1982; Bradley, 1984: 63; Renfrew y Cherry, 1984; Ruiz-Gálvez, 1992: 226).

Hacia el 2.500 a.C. comienzan a aparecer enterramientos individualizados de estos primeros *jefes* en toda Europa occidental. En general, constituyen intromisiones en tumbas megalíticas anteriores (que eran de enterramiento colectivo), y se asocian con un ajuar muy estandarizado y de lujo: junto con el cuerpo inhumado, aparecen las primeras puntas de flecha de cobre y los primeros adornos de oro (lo que demuestra su relación con el control de la metalurgia inicial, la diferenciación de riqueza y la aparición de un poder personal representado por las armas); brazales de arquero y botones de un diseño particular (con perforación en "V"), ambos de marfil (lo que demuestra el comercio con zonas lejanas y un tipo de vestimenta estandarizada); y, por último, una cerámica de lujo, con mucha sofisticación decorativa, que se conoce como *cerámica campaniforme* (por la forma de campana invertida de uno de sus vasos típicos). Los análisis químicos indican que estos vasos sirvieron para

contener bebidas alcohólicas y, en concreto, una mezcla de aguamiel, cerveza y vino de frutas (Sherratt, 1987: 96). Pues bien, curiosamente, este equipo tan estandarizado de ajuar masculino asociado con las primeras élites aparece distribuido, con pautas decorativas muy similares, desde Escocia hasta Sicilia y desde Portugal hasta Moravia (*ibid.*: 87). Es decir, paralelamente a la aparición de las primeras muestras de individualización masculina o, lo que es lo mismo, de alguna (pequeña) distancia emocional de algunos hombres respecto de sus grupos sociales, esos primeros jefes unifican la apariencia entre sí. Esto significa que en la misma medida en que se des-identifican de su propio grupo –y, en mi opinión, como condición para poder hacerlo–, pasan a identificarse con otro grupo, el de los hombres que tienen poder en su área de interacción socioeconómica, y lo hacen visible a través de su vestimenta y su cultura material. Diversos autores consideran que esto representa la aparición de ese "ethos masculino" que ensalza al *varón guerrero* y que se mantendrá durante toda la prehistoria y buena parte de la historia (Treherne, 1995: 108; Sherratt, 1981: 299).

Ahora bien, este grupo de adscripción se define por la contradicción identitaria de quienes lo integran, a diferencia de lo que sucede con la vinculación al propio grupo social de procedencia. El *grupo de los jefes* está integrado por hombres que se sienten más fuertes y poderosos que el resto de su grupo de afiliación, razón por la cual no es posible que puedan ser conscientes (además de que, sin escritura, la identidad nunca es reflexiva) de que su nueva adscripción –al grupo de los jefes– está determinada por la impotencia que en realidad define su verdadera posición en el mundo, y no por la creciente potencia que sienten frente a él. De manera que como ya hemos visto en relación con el género, a medida que comienzan a diferenciarse posiciones de poder personal dentro del grupo, la identidad de los hombres que las encarnan comienza a disociarse en dos niveles: uno consciente, reflejado en el discurso social y caracterizado por porcentajes crecientes de identidad individualizada, asociada a la potencia; y otro inconsciente, y por tanto invisible para el discurso, que se caracteriza no sólo por una necesidad igualmente creciente de establecer relaciones desiguales de género, sino también por la adscripción relacional a nuevos grupos, a través

de los cuales compensar la distancia emocional que es inherente al poder en el propio.

Esta adscripción a grupos de *pares* de aquellos hombres que, por ocupar posiciones de poder, se iban individualizando (o viceversa), se repitió a lo largo de la prehistoria. Los objetos asociados con comida y bebida dedicados a la convivialidad y la confraternización de élites guerreras son, por ejemplo, típicos de los ajuares de los jefes guerreros de la Edad del Hierro (Ruiz-Gálvez, 1992: 227). Pero lo que es aun más interesante es que, al igual que el *ajuar campaniforme* de las primeras élites incluía unos botones de marfil muy estandarizados que indicaban una vestimenta común, el ajuar funerario de los jefes que dirigen la sociedad *europea* desde la Edad del Bronce suelen incluir de manera muy característica los llamados *artículos de toilet*. Se trata de un conjunto integrado por peines de bronce, cuerno o hueso, pinzas de depilar, navajas de afeitar, espejos y leznas de tatuaje, todo ello en bronce, que aparece aproximadamente a la vez durante el segundo milenio en toda la Europa central, meridional, septentrional y noroccidental, y se extiende al resto de los territorios en el Bronce Final (Treherne, 1995: 110). A juicio de Kristiansen (1984), crearían identidad social a través de la alteración de la apariencia corporal, definiendo a los jefes guerreros y a sus seguidores, es decir –traduciéndolo a los términos de este libro–, creando nuevas *identidades relacionales* expresadas en una apariencia común. Debe tenerse en cuenta que hasta la aparición de la escritura, la diferencia interpersonal no se construye a través de la mente, sino a través del cuerpo y de las acciones (*ibid.*), por lo que la apariencia corporal constituye una estrategia identitaria fundamental.

Marisa Ruiz-Gálvez (1998, 2009) ha estudiado las dinámicas socioeconómicas surgidas en el Mediterráneo y en lo que hoy consideramos Europa como consecuencia del colapso de los palacios del Mediterráneo oriental en el siglo XIII a.C. Su caída obligó a una reorganización de las rutas comerciales, hasta entonces controladas por los palacios, que fue aprovechada por personas situadas en zonas estratégicas para servir de intermediarias entre Europa y el Mediterráneo. Una de estas zonas clave fue la actual Italia, cuya situación le permitía establecer y controlar, por un lado, rutas co-

merciales entre el centro/norte de Europa y el Mediterráneo oriental (a través de la ruta del ámbar) y, por otro, ambos extremos del Mediterráneo. El resultado es que en esa zona comenzaron a aparecer personas con un nivel de riqueza y de poder tal que las distinguía completamente del resto de la población, lo que, como es obvio, se traducía en rasgos de individualización. Pues bien, el ajuar que se asocia con estos primeros *empresarios* estaba integrado por vajillas de mesa, equipo de cocina (para la hospitalidad y la convivialidad) y elementos como la navaja de afeitar, asociados a códigos estéticos relacionados con el cuidado de la barba (Ruiz-Gálvez, 1998: 107). El poder se asociaba con una apariencia uniforme, que, además, exigía ya demostrar la condición de varón adulto (recuérdese que la barba también es el atributo con el que se representa a dios padre en el mito de legitimación europeo por excelencia).

También resulta interesante observar la iconografía que aparece en las estelas del Bronce Final en el Suroeste peninsular (Galán, 1993), zona de incursión de comerciantes llegados desde el Mediterráneo oriental en esa misma época. Repartidas a lo largo de los cursos fluviales que permitían la penetración comercial hacia el interior, las estelas están decoradas con grabados, la mayor parte de los cuales presentan motivos masculinos asociados con la guerra y con el poder, como arcos, flechas, espadas, escudos, cascos, carros y, en un número muy elevado de casos, espejos (de bronce). Esto significa que la apariencia era una variable fundamental en la construcción identitaria de aquellos primeros guerreros y *empresarios*, lo que, lejos de ser anecdótico, resulta trascendental para entender el modo en que podían ir construyendo esa *fantasía de individualidad*. Al identificarse entre sí como pertenecientes al *grupo de los poderosos* y visualizar esa adscripción a través de su apariencia, compensaban el *déficit* de identificación con el grupo de procedencia que es inherente a la individualidad. Sólo podían abandonar la identificación con un grupo a cambio de adscribirse a otro. Las mujeres mantenían la identidad relacional dentro del grupo de una manera visible y consciente a través de los *trajes regionales*, mientras que los hombres actuaban esa misma identidad, pero a través de vínculos con hombres de otros grupos, de manera inconsciente y no visible para los miembros del propio, por lo que

parecía que la *sustituían* por la individualidad. Cuanto más consciente y visible era su individualidad dentro del propio grupo, más inconsciente y negada era la identidad relacional que actuaban a través de vínculos con otros hombres en su misma situación. El traje de chaqueta y corbata sería la expresión más reciente de ese mismo mecanismo. Entre la prehistoria y la modernidad, todo tipo de identidades adscriptivas inconscientes ha permitido a los hombres construir su fantasía de creciente individualidad, facilitándoles la posibilidad de considerarse progresivamente autónomos y sin necesidad del grupo.

Pensemos en los hombres que detentan el máximo poder económico o político en la actual sociedad occidental: banqueros, financieros, propietarios de multinacionales o primeras figuras políticas. En este momento dirigen el mundo, por lo que la percepción subjetiva que ellos tienen de su propio poder parece cualquier cosa menos una fantasía. Sin embargo, como ya dijimos, curiosamente son el grupo que más unifica su apariencia a través del traje de chaqueta y corbata, lo que indica, por tanto, su necesidad de adscripción a un grupo de pertenencia, el grupo del poder. Pero si este grupo actúa (sin saberlo) una identidad relacional, ¿cuál sería la instancia idealizada y protectora? Podría decirse que el dinero en unos y el propio poder en otros. En ambos casos, de conseguirlo y sostenerlo depende la autoestima, la confianza en uno mismo, la sensación de privilegio y diferencia respecto de los demás. Aunque esta creencia los obligue a colocarse en posición de *objeto* y a ser meros transmisores de los deseos de la llamada *lógica del mercado* o del entrecruzamiento de intereses de todo tipo, la sensación de distinción personal los hace sentirse tan privilegiados en comparación con los demás que no son conscientes de su sometimiento, así como no lo eran los cazadores-recolectores cuando interpretaban su mundo a través de la lógica de lo sagrado y se sometían a sus designios, sintiéndose los *elegidos*. Los deseos que estos hombres con poder persiguen pueden no tener ninguna relación con sus necesidades emocionales, que incluso es posible que desconozcan. De hecho, la medida de ese desconocimiento marcará la medida de su necesidad de pertenencia a esos grupos, porque sólo a través de ella, y de relaciones desiguales de género, se generará suficiente

conexión emocional como para que puedan seguir manteniendo la *fantasía* en la que basan su *individualidad*.

Hay situaciones en las que el tipo de estrategia utilizada resulta menos visible. Pondré el ejemplo de la comunidad científica y académica a la que pertenezco. El traje de chaqueta y corbata es prescriptivo en cualquier acto en que se dilucida el poder que lo rige, desde una tesis doctoral a la impartición de una conferencia de cierto nivel de importancia. Sin embargo, podría argumentarse con razón que sus integrantes no visten normalmente de ese modo (y que las jóvenes generaciones cada vez lo hacen menos), a diferencia de un banquero o de un político y, por tanto, que la identidad de sus representantes tal vez obedezca a dinámicas diferentes. Ciertamente el mundo académico presenta algunas diferencias respecto a los grupos de poder a los que nos hemos referido, dado que su especialidad es, precisamente, el uso del instrumento de la individualidad por excelencia: la razón. Pero precisamente por esto, es uno de los mundos que más trampas encierra en términos de identidad. La principal podría definirse como la *idealización* de la propia razón, porque la mayor parte del mundo académico está regido por una relación con el conocimiento que se construye en el nivel de la *creencia*, y no en el de la verdadera razón (Midgley, 2004). En un mundo que pretende definirse a sí mismo por el cuestionamiento constante, por la duda que impone la razón, no es fácil, paradójicamente, cuestionar el paradigma establecido, el pensamiento que rige el poder en cada disciplina. No es fácil ser crítico en el mundo académico, lo que contradice de hecho el discurso que sostiene. Como ya demostrara Kuhn (1971), es tan difícil cuestionar y desmontar las *verdades* científicas de cada época que su sustitución por otras constituye una verdadera revolución, tras la cual, sin embargo, vuelven a establecerse nuevas *verdades* en las que *creer* de nuevo. Y el problema no reside sólo en el contenido que en cada disciplina se valore como la *verdad* incuestionable en cada momento, sino en el propio valor de *verdad* con el que se identifica a la ciencia, como también señalamos al comienzo. En este momento, el principal mecanismo a través del cual se sostiene y refuerza la *fantasía de la individualidad* es la aplicación de los principios de la ciencia positiva o natural al estudio de las sociedades humanas. Existe una correlación positiva entre *indi-*

*vidualidad dependiente* y *positivismo*, pues quien niega la importancia de la emoción en sus propios mecanismos de seguridad no puede ver cómo actúa esa dimensión en los fenómenos humanos que estudia, por lo que identifica lo humano con instancias no humanas o incluso con máquinas. Pero volveremos a ello.

Retomemos ahora la cuestión de la apariencia en el mundo científico. Como decíamos, es cierto que los profesionales de la razón no suelen unificar su apariencia en la vida diaria, ya que su dedicación al mundo del pensamiento les hace sentir que son distintos entre sí en lo más profundo de su ser: su diferencia reside no en lo que hacen, sino en las ideas que generan, en su mente, en el núcleo de lo que constituye el *yo* ("cogito ergo sum"). Aunque existen verdaderos/as intelectuales, personas definidas por su capacidad crítica y con autonomía de pensamiento que no responden al modelo que voy a describir (y que no siempre pertenecen al mundo académico, dicho sea de paso), después de más de veinte años en la profesión, creo que la *fantasía de la individualidad* encuentra en este mundo a sus principales representantes. Porque la mayor parte de ellos, aunque actúen otra cosa, creen firmemente que su individualidad sólo se sostiene sobre la base de la diferencia de su pensamiento y el potencial creativo de sus ideas, creencia que comparte una sociedad que ve el mundo a través del discurso que ellos producen y que, por tanto, los reconoce y valora. Sin embargo, si volvemos a dirigir la mirada a la cultura material que rige la lógica de la apariencia física en el mundo académico, veremos que cuanto más idealiza una sociedad el conocimiento científico, paradójica, pero no sorprendentemente a esta altura del argumento, más símbolos *religiosos* y *ceremoniales* utiliza en la vestimenta de quienes lo representan. Ninguna otra profesión actual presenta el tipo de ropaje religioso y ritualizado que define a la llamada *vestimenta académica*. Integrada al menos por toga y birrete, se utiliza en todo *rito de paso* relacionado con los estudios estadounidenses, que *idealizan la verdad* de la ciencia positiva y de las corrientes sociobiológicas aplicadas al estudio de los fenómenos humanos. En España, aunque tiende a ampliarse el número de ceremonias en las que los profesores deben usarlas siguiendo la tendencia a reproducir esquemas anglosajones, hasta hace poco se usaba sólo en las de máximo nivel de

prestigio del mundo universitario, como la imposición de un doctorado *honoris causa*. Participar en una de sus ceremonias es reproducir un ritual antiguo, completamente codificado, donde togas, bucetas, puñetas y birretes recuerdan necesariamente la vestimenta clerical de la que proceden. El mundo académico es la institución por excelencia de la *creencia mítica en el dios razón* cuando no actúa como tal razón, sino como mera reproducción de fórmulas aprendidas y estrategias de poder, lo que impide poner en juego la distancia emocional que permitiría la crítica. La calificación de *templos del conocimiento* que suele dar la sociedad a las más prestigiosas universidades del mundo pone en evidencia la trampa a la que me refiero. Considerar el conocimiento racional como una instancia a la que se debe adorar expresa perfectamente la relación de identificación personal y por tanto acrítica que en general sostiene con él el mundo académico. A través del sentido de pertenencia a sus círculos de poder se actúa una identidad relacional que no es consciente. Esa pertenencia reafirma a sus miembros y los hace sentir fuertes y privilegiados con respecto a los demás, porque son ellos los que tienen el secreto de la supervivencia, quienes creen conocer las *verdaderas* dinámicas del mundo develadas por la razón. Pero siempre que una persona siente que está en posesión de una *verdad* que la hace superior, que la convierte en *elegida*, está poniendo en juego el *conjunto* de rasgos relacionales. Y si esto sucede, su estrategia de supervivencia consistirá en conocer y satisfacer los deseos de una instancia ajena a sí mismo, lo que contradice la autonomía que pretende la individualidad de la que presume.

En el mundo académico se llega a la máxima contradicción entre lo consciente y lo inconsciente, lo reconocido y lo invisibilizado, la búsqueda del poder y la profundización en el conocimiento. Porque al fin y al cabo, su especialidad es construir el discurso que sostiene nuestro orden social, por lo que, en general (para todo hay excepciones), llegan a ocupar las posiciones de poder quienes *creen* firmemente que ese discurso es *verdadero*, y actúan cotidianamente en sus propias vidas la disociación y la negación con las que se construye la *fantasía de la individualidad*. Por eso no es casual que a medida que se asciende en estas posiciones (y en todas las del poder, cualquiera que sea el tipo de que se trate) descienda el número de

mujeres que las encarnan (Arranz Lozano, 2004; García de León, 2002; 2005; García de León y García de Cortázar, 1998; 2001). Tribunales, comités editoriales, comisiones de contratación van filtrando poco a poco, de manera tan inconsciente como efectiva, a quienes con mayor eficacia sostienen y reproducen el discurso. Y las mujeres, en general, no pueden, ni normalmente desean, sostener la fantasía sobre la que se construye. Centraremos en este punto fundamental el siguiente capítulo.

# IX
# Individualidad *dependiente* e individualidad *independiente*

## 1. LA *INDIVIDUALIDAD DEPENDIENTE*

Podríamos resumir lo visto hasta ahora del siguiente modo: aunque en el comienzo de las trayectorias históricas la identidad de hombres y mujeres era igualmente relacional, poco a poco los hombres fueron adquiriendo rasgos progresivos de individualidad, en proporción correlativa al número de fenómenos que podían explicar racionalmente y controlar tecnológicamente. A medida que lo hacían, aumentaba la percepción de su diferencia dentro del grupo, y como consecuencia disminuía su identificación con él. Sin embargo, el ser humano no puede desconectarse de su propio grupo, porque en caso de producirse una verdadera autonomía se pondría en evidencia su impotencia real frente al poderoso universo en el que vive. De manera que, a medida que iban definiéndose por esos rasgos de individualidad y, por tanto, de potencia y capacidad de agencia, los hombres que asumían las posiciones de poder *actuaban* esa necesidad de vínculos a través de estrategias no reconocidas, *negadas*, que, en consecuencia, quedaban invisibilizadas en el discurso social: por un lado, el establecimiento de relaciones de género en las que las mujeres (que mantenían la *identidad relacional* que al principio caracterizaba a todo el grupo) se encargaban de garantizar el vínculo; y, por otro, la sustitución de los vínculos con el grupo de origen por los sostenidos con *pares* (de variado orden) dentro o fuera del grupo. La contradicción inherente al hecho de que ambas formas de identidad convivan en una misma persona es *negada* por los hombres con *individualidad dependiente* (y por el discurso social que pretende

que puede existir la razón y el individuo autónomos), que sólo reconocen en ellos mismos la parte individualizada, pero no por ello deja de existir (véase figura 4).

**Figura 4.** Esquema-resumen de la *individualidad dependiente*

| IDENTIDAD RELACIONAL | INDIVIDUALIDAD DEPENDIENTE |
|---|---|
| HOMBRES Y MUJERES en *sociedades igualitarias.*<br>MUJERES (en las demás sociedades hasta la modernidad)<br>Lógica del MITO<br>Se da importancia a: | HOMBRES (patriarcales)<br>Lógica de la HISTORIA<br>Se da importancia a: |
| Valor de la estabilidad y las permanencias | Valor de los cambios |
| Valor de la emoción | Avance de la razón |
| Importancia de los vínculos humanos | Importancia de la tecnología |
| **ES NEGADO (pero es imprescindible)** | **REAFIRMA AL GRUPO (se reconoce)** |

La conclusión, entonces, es que la *identidad relacional está siempre activa en todas las personas en su máximo grado*, porque es imposible prescindir del grupo si se quiere generar la idea de que se está seguro y se va a sobrevivir. A ella *se añaden porcentajes variables de individualidad*, modo de identidad que, a diferencia del anterior, es prescindible y puede darse en grados diversos, según cuál sea la posición de especialización o poder que ocupe cada persona. La *individualidad dependiente* puede entenderse entonces como un iceberg del que sólo es visible una pequeña parte, luminosa y brillante, que parece flotar y existir por sí misma haciendo frente a un océano adverso. Pero como un iceberg, la apariencia de flotar graciosamente sobre las aguas sólo puede construirse porque cuenta con un sustento inmenso, mucho mayor que la parte visi-

ble, que está oculto, hundido bajo la superficie y que, por tanto, no puede brillar con los rayos del sol, ni competir en tamaño y belleza ante quienes lo contemplan admirados desde la superficie de las aguas.

La *individualidad dependiente* cree basar su seguridad exclusivamente en los mecanismos de la razón y el cambio (ciencia, tecnología), porque son los únicos que pone en juego de manera consciente. Esto explica que a medida que los hombres fueron controlando el mundo a través de ellos, dejaran de conceder importancia y de dedicar tiempo y esfuerzo a desarrollar los mecanismos de la emoción (vínculos, conexión), que, sin embargo, al ser imprescindibles, seguían poniendo en práctica de manera inconsciente. De este modo, el mundo emocional se fue convirtiendo para ellos en un agujero negro donde quedaban atrapadas sus necesidades, sus debilidades, sus inseguridades y sus temores, que reconocían (y por tanto podían aclarar) tanto menos cuanto más poder sentían a través de los mecanismos de la razón. De manera tal que cuando tenían (o tienen) alguna posibilidad de percibir algo de ese nivel, de ninguna manera podían (ni pueden) identificarlo con una fuente de seguridad y de potencia, sino de todo lo contrario. En su mundo emocional reside lo más temido y por tanto lo más negado: la prueba de su inseguridad en el mundo. De ahí que con este tipo de identidad los hombres sólo puedan sostener relaciones emocionales que no pongan en evidencia la contradicción, que no saquen a la luz lo que oculta la negación. Esto significa que estos hombres con *individualidad dependiente* (la llamada *masculinidad hegemónica*) sólo pueden sostener relaciones emocionales atravesadas de desigualdad, que siempre les devuelven una imagen asociada con el poder y la seguridad: con su mujer y sus hijos, pero también con empleados, alumnos, colaboradores o admiradores, que les permiten completar la fantasía permitiéndoles pensar que ellos sí dan importancia a su mundo emocional. El problema es que este *sesgo* de poder que tiñe sus relaciones emocionales constituye en sí mismo una trampa, porque al no confrontarlos con sus miedos, inseguridades, temores e impotencias no les permite conjurarlas, ni resolverlas, ni reconocer lo que verdaderamente necesitan o desean. Finalmente –y paradójicamente–, sostener ese tipo de poder (económico, político,

académico o personal) los somete a dinámicas que en gran parte no eligen y que posiblemente no los satisfagan, pero que no pueden evitar porque les resulta necesario reproducirlas para seguir construyendo la fantasía de que son poderosos. Se trata de una trampa en la que el deseo y la energía se ven necesariamente orientados a sostener una apariencia que deja a un lado las verdaderas necesidades del ser, entre otras cosas porque ni siquiera son ya visibles para sí mismo.

La *individualidad dependiente* está basada en un narcisismo que coloca a quien la encarna en el centro de todas las miradas, exigiendo un constante reconocimiento como condición para la seguridad, lo que pone de manifiesto la inseguridad que define su mundo emocional: la naturaleza no humana es explicada a través de dinámicas racionales y, por tanto, adquiere autonomía respecto de quien las piensa. Pero no sucede lo mismo con las dinámicas emocionales, a las que se hace girar siempre alrededor de uno mismo para compensar la falta de seguridad que en esa dimensión sienten los representantes de este modo de identidad: aquí el sol tiene que seguir girando alrededor de la Tierra. Las dinámicas del mundo emocional son tan desconocidas para la *individualidad dependiente* como las de los rayos y el granizo para los cazadores-recolectores. Así que para explicarlas, se proyecta el propio comportamiento y se pone a funcionar el universo alrededor de uno mismo. El narcisismo, el egoísmo, el egocentrismo o como se lo quiera llamar, prueba siempre la inseguridad emocional de quien lo experimenta. Sólo se puede conceder autonomía a las dinámicas de los demás cuando se está suficientemente seguro del conocimiento y del control de las propias, y esto se aplica tanto a la razón como a la emoción.

La ciencia social, como parte del discurso generado por quienes tienen ese tipo de identidad y por tanto el poder en el mundo académico, sólo ha visto la parte externa, brillante y atractiva del iceberg, ha identificado la *individualidad dependiente* con la *individualidad* a secas, y la ha asociado a la identidad desarrollada por los hombres en la historia. No ha podido ver la construcción tramposa que la sostenía porque quienes construyen el discurso no pueden ver esa parte (*negada*) en sí mismos. De ahí que los investigadores con *individualidad dependiente* identifiquen el conoci-

miento científico y *verdadero* con la ciencia positiva, equiparando el funcionamiento de la naturaleza humana con el de la no humana, lo que equivale a decir que ignoran el componente emocional. De esta forma, se repite, a la inversa, el mismo mecanismo utilizado por los cazadores-recolectores para generar sensación de seguridad: se proyectan las dinámicas de la esfera que brinda seguridad para explicar aquellas en las que se siente inseguridad, y se construye la fantasía de que se controlan ambas. Los cazadores-recolectores explicaban la naturaleza no humana proyectando la dinámica social. La ciencia patriarcal explica la dinámica social proyectando la dinámica de la naturaleza no humana. Para no permitir que se abra paso la inseguridad, se explican los fenómenos que no se controlan a través de las dinámicas de lo que sí se controla, en prueba manifiesta de la eficacia perfecta de los mecanismos de la identidad.

Ahora bien, si la *individualidad dependiente* es el tipo de identidad en el que se sustenta el poder en la sociedad actual, y si las mujeres están accediendo en número creciente a esas posiciones, ¿podríamos decir que también las mujeres están desarrollando esta forma de identidad y logrando así la igualdad? Para responder a esta pregunta debemos retomar el proceso histórico y analizar la compleja situación a la que se enfrentaron las mujeres al llegar a la modernidad.

## 2. LA *INDIVIDUALIDAD INDEPENDIENTE*

Como hemos visto, todo el proceso histórico del mundo occidental, hasta llegar a la modernidad, se caracteriza por un aumento creciente de la división de funciones y la especialización del trabajo de los hombres, en una dinámica que, una vez establecida, fue potenciando a ritmo creciente su propia lógica. A medida que la complejidad socioeconómica fue mayor, la clave de la seguridad pasó a depositarse cada vez más en los cambios llevados a cabo por los hombres, lo que generó una dinámica de progresiva aceleración: a más complejidad socioeconómica, más individualización y por tanto más cambios, que a su vez producen más complejidad (no

me detengo a juzgar los conflictos o las contradicciones inherentes a esos cambios desde el punto de vista económico o social). Véase figura 5.

**Figura 5.** Esquema-resumen de la *individualidad independiente*

| INDIVIDUALIDAD INDEPENDIENTE | | |
|---|---|---|
| BASTANTES MUJERES (desde la modernidad)<br>ALGÚN HOMBRE | | |
| Valor de la estabilidad y las permanencias | + | Valor de los cambios |
| Valor de la emoción | + | Avance de la "razón" |
| Importancia de los vínculos humanos | + | Importancia de la tecnología |
| **No se puede *negar* su importancia.**<br>SE RECONOCE | + | REAFIRMA AL GRUPO<br>(SE RECONOCE) |

Ahora bien, al llegar a la modernidad, el acelerado proceso de división de funciones y especialización del trabajo alcanzó un punto crítico, porque la mayor parte de los hombres ya ocupaba posiciones especializadas, lo que hacía que, por primera vez en la historia, la posibilidad de que las mujeres también desarrollaran trabajos especializados representara una ventaja para mantener la tendencia hacia el aumento de la complejidad. Por su parte, un creciente número de mujeres, pertenecientes a familias burguesas y educadas en la lectura y la escritura, desarrollaban rasgos de individualización tan marcados que ya no podían encontrar en los conventos un contexto adecuado de expresión. A través de la razón, reclamaban la puesta en práctica de los principios igualitarios que la sociedad supuestamente guiada por ella decía defender.[1] Pero esta pretensión

1 Valcárcel (2008: 63) define el feminismo como "un hijo no querido" de la Ilustración.

comenzó a dejar en evidencia la *fantasía* en la que se fundamentaba un orden social que pretendía que la *razón* era el único instrumento de liberación y emancipación. Los hombres no podían permitir que las mujeres se relacionaran con el mundo a través de la razón no porque fueran incapaces de reconocer derechos que legítimamente las asistían (y que fueron aceptando paulatinamente, gracias a la esforzada lucha de algunas mujeres), sino, básica y esencialmente, porque si ellas dejaban de cumplir la función de sustento emocional que hasta entonces habían representado ellos tendrían que reconocer que no les bastaba con la razón para sentirse seguros, y que sin los mecanismos de la emoción, sin un sentido de pertenencia y de vínculo, se sentirían perdidos. Tendrían que reconocer lo que hasta entonces habían *negado*, negación que había sido posible porque las mujeres habían cumplido para ellos esa función. Y no podían hacerlo, porque todo el orden social estaba construido sobre una lógica basada en esa negación, en la que ellos (y las mujeres) seguían socializándose. Esta contradicción explica que en la sociedad moderna sea relativamente abundante el número de hombres inteligentes y con poder que sostienen discursos racionales explícitos en favor de la igualdad con las mujeres mientras mantienen relaciones desiguales en su propia pareja, sin que sean conscientes de la contradicción que existe entre su discurso y su práctica. Como consecuencia, a partir de la modernidad las mujeres se vieron crecientemente sometidas a una exigencia intrínsecamente contradictoria, que les solicitaba, por un lado, que se individualizaran –para mantener así la tendencia a la especialización y a la tecnologización del orden social–, y por otro lado que no se individualizaran –para que los hombres pudieran sostener sus propias posiciones especializadas y de poder–. En esta contradictoria exigencia seguimos hoy, lo que hace que para muchas mujeres resulte harto complicado sobrevivir con un cierto equilibrio mental, ya que el discurso sostiene una cosa, mientras una mayoría de los hombres que defienden con la razón ese mismo discurso siguen demandando, con la emoción, la contraria.

Como hemos visto, en el mundo occidental, a diferencia de los hombres, las mujeres no habían desarrollado gradualmente su individualidad. Sólo las pertenecientes a las élites habían desarrollado

algunos rasgos, abortados socialmente a través de su derivación a conventos. Pero la mayor parte de las mujeres reprodujo el modelo normativo de socialización, transmitiendo a sus hijas una identidad (y por tanto unos deseos) especializada en el sostenimiento de los vínculos dentro del grupo. Los hombres, por su parte, paulatinamente dejaron de ser entrenados en esa capacidad, para especializarse en el desarrollo de la lógica racional formal. La diferenciación se fue transmitiendo a través de su socialización en formas de identidad crecientemente divergentes, que reproducían y potenciaban unos y otras. De esta forma, cuando al llegar a la modernidad las mujeres modificaron el rumbo que las había caracterizado a lo largo de la historia y comenzaron a individualizarse (desarrollando funciones especializadas asociadas con el pensamiento racional y el control tecnológico que hasta entonces sólo habían desarrollado los hombres), se vieron enfrentadas a un escenario social muy distinto al que había acogido el proceso de individualización gradual de los varones: porque, a diferencia de ellos, las mujeres no tenían quién se hiciera cargo de garantizarles el vínculo con el grupo, razón por la cual su individualidad no podía basarse en la *fantasía* de que la razón era la única clave de la seguridad. Ellas podrían desarrollar su individualidad-en-sociedad sólo a cambio de que lo hicieran solas, sin apoyo especializado, sin trampa ni cartón.

Esto significa que las mujeres individualizadas, especializadas en la razón y la tecnología, se vieron obligadas a reconocer lo que sus compañeros masculinos *negaban*: que no es posible individualizarse si se abandonan los vínculos con el grupo, la conexión emocional. Que sólo sintiéndola, la vida puede comenzar a ser pensada, porque son los vínculos y no la razón los que la dotan de sentido. Que es *sentir* lo que da *sentido*. De otra manera, la sensación de soledad y de esfuerzo no compensado se apodera de uno/a mismo/a, y no existe ningún motor que permita arrastrar la pesada carga en que se convierte el vivir. La individualidad es una forma de identidad que somete a la persona a una exigencia permanente porque, como vimos, se basa en el cambio y en la necesidad de definir constantemente los deseos que identificamos con el *yo*. Está hecha de ansiedad, de búsqueda, de inestabilidad, de imparable e inevitable transformación. Es una carga demasiado pesada para poder llevarla en so-

ledad. No se puede. Hace demasiado frío en ella, porque pone al ser humano desnudo frente a todo el universo. Es necesario compensarla con la estabilidad de las permanencias, con la referencia que constituyen los vínculos, con el calor y el abrigo de las emociones. No es posible engañarse, construirse ninguna fantasía cuando realmente quedamos enfrentados al mundo sin que nadie se encargue de abrigarnos y de escondernos su verdadera dimensión. De esta manera, las mujeres se encontraron enfrentadas a una situación muy diferente a la que caracterizaba a los hombres, porque ellas tenían que ser conscientes de que sólo esforzándose por mantener los vínculos podrían desarrollar una función especializada, sólo dando importancia a la emoción podrían desarrollar la razón, sólo manteniendo la identidad relacional podrían desarrollar la identidad individualizada. El iceberg no tenía otro remedio que reconocer el enorme peso que hay que arrastrar para poder brillar en la superficie. Esto es lo que llamo *individualidad independiente,* porque no cuenta con apoyo externo para construirse. No se engaña, no se basa en relaciones de poder o desigualdad, no niega lo que necesita, pero paga un precio muy alto para construirse, porque exige ser *consciente de la contradicción* inherente al sentimiento de seguridad en la modernidad, esa contradicción que la *individualidad dependiente* niega y oculta.

La *individualidad independiente* consiste en conjugar de manera consciente un máximo porcentaje de individualidad y uno máximo de identidad relacional, concediendo la misma importancia a ambos. Deriva de la percepción de la seguridad, la fuerza y la potencia que genera la comprensión racional de las mecánicas del mundo, a la vez que de la que generan los vínculos humanos, poniendo energía, tiempo y dedicación en las dos. Se construye sobre la aceptación de que sólo mediante el reconocimiento de su impotencia esencial puede el ser humano adquirir algo de poder. ¿Cómo compaginar tan aparente contrasentido? Sólo puede hacerse entendiendo y aceptando la contradicción en la que se basa.

La *individualidad independiente* sume a la persona en una contradicción cotidiana, constante, inevitable, porque vive de manera consciente, sin delegar en nadie, tanto el conjunto de rasgos de la identidad relacional como el de la identidad individualizada. Y así,

por un lado, se dedica a actividades recurrentes centradas en espacios conocidos, como son todas las tareas domésticas, donde el tiempo es cíclico, el cambio no se busca y el espacio constituye el parámetro dominante en la ordenación de la realidad; y, por otro lado, se dedica a actividades profesionales, que exigen un cambio constante y en las cuales, por tanto, el tiempo es el parámetro de orden fundamental. En ella, la persona se percibe a sí misma, por un lado, como un *yo* construido a través de los cambios buscados y logrados en la vida, pero, por otro, se siente perdida si no se percibe como parte de una red de relaciones. De ahí que la maternidad siga siendo aún una estrategia de reafirmación identitaria irrenunciable para muchas mujeres, por más individualizadas que estén; o que su autonomía intelectual deba ser complementada con relaciones de mucha intimidad (con parejas o con amigas).

Es la misma contradicción que explica que una mujer pueda sentirse *sujeto* en las relaciones que establece, segura de su capacidad de acción y decisión, de su agencia y su potencia, y que al mismo tiempo se coloque sistemáticamente en una posición de *objeto*, vistiéndose y maquillándose para ser deseada o depilándose y tiñéndose para parecer joven, porque no sólo necesita ser considerada inteligente, sino también guapa. O la que lleva a muchas a no poder evitar que sus problemas emocionales interrumpan incontroladamente su concentración en el trabajo, cuando a muchos hombres el trabajo les sirve, precisamente, para escapar de los problemas emocionales. ¿Y qué decir de ese constante conflicto en el que se debaten estas mujeres entre dar prioridad a sus propios deseos, o a los deseos de aquellos que constituyen los términos de relación de su identidad relacional (sus padres, maridos o hijos)? Su resolución suele implicar culpas y ambivalencias nunca experimentadas por la *individualidad dependiente*, que tiene clara la prioridad de su propio deseo, por lo que se coloca siempre, sin dudas ni culpas, en posición de *sujeto*. En la figura 6 destaco varios de los términos más comunes en esa contradicción.

Muchas de las mujeres que experimentan estas contradicciones las viven en términos de incapacidad personal cuando son inherentes al tipo de individualidad que las caracteriza en la modernidad. No es posible escapar de ellas. De hecho, son la condición de la forma

**Figura 6.** La *individualidad independiente* combina, en una misma persona, los contradictorios rasgos de la *identidad relacional* y de la *individualidad*

| INDIVIDUALIDAD INDEPENDIENTE | | |
|---|---|---|
| IDENTIDAD RELACIONAL **su núcleo se sitúa en las relaciones que se establecen** | + | IDENTIDAD INDIVIDUALIZADA **su núcleo se establece en el "yo"** |
| El cambio se valora negativamente: actividades recurrentes | + | El cambio se valora positivamente: actividades especializadas |
| El **espacio** constituye el eje más visible de ordenación de la realidad | + | El **tiempo** constituye el eje más visible de ordenación de la realidad |
| **NO SE SIENTE PODER** FRENTE AL MUNDO | + | **SE SIENTE PODER** FRENTE AL MUNDO |
| La confianza en el destino y en la supervivencia se deposita en un hombre con el que se establece una relación dependiente y subordinada | + | La confianza en el destino y en la supervivencia se deposita en la iniciativa y en el trabajo personal |
| Seguridad basada en la confianza de haber sido elegida por un hombre: posición de objeto | + | Seguridad basada en ser el agente de la acción que se controla: posición de SUJETO |
| No se generan deseos para una misma, sino que se está pendiente de averiguar y satisfacer los del hombre del que procede la seguridad | + | La identidad personal se manifiesta a través de la conciencia de los deseos particulares y de la capacidad de su satisfacción |

de identidad más potente que existe, porque sitúa al ser humano en el reconocimiento de lo que verdaderamente *es*, permitiéndole aceptar que sólo reconociendo la debilidad se puede tener fuerza, sólo reconociendo la impotencia se puede alcanzar verdadero poder, sólo reconociendo la dependencia de los demás se puede ser independiente, sólo conociendo los miedos se pueden desvelar los deseos, sólo sintiéndonos parte de una red de interacciones se puede definir nuestra particularidad, sólo reconociendo el deseo de los demás en los mismos términos que los nuestros se pueden construir la auto-

nomía y la igualdad. La *individualidad independiente* constituye el tipo de identidad más potente que existe, porque permite (y obliga a) desarrollar todas las capacidades y potencialidades de lo humano, tanto relacionadas con la razón como con la emoción. Y así, dotada de todos los instrumentos, permite desarrollar la fuerza suficiente para reconocer la verdad: que el universo nos supera, y que sólo vinculándonos con la comunidad a la que pertenecemos podemos sentirnos fuertes; que no es posible sentir fuerza, ni seguridad, ni poder si estamos solos, que *la individualidad es sólo una fantasía*.

Pero el precio por encarnar este modo de identidad es alto, porque pasa por asumir la contradicción como condición inevitable. El sufrimiento psíquico que provoca suele verse incrementado, además, por la dificultad que tienen muchas mujeres para establecer relaciones de pareja, pese a ser tan conscientes de su necesidad de vínculos: dado que la mayor parte de los hombres sigue desarrollando, en una u otra medida, formas de *individualidad dependiente*, cuanto más individualizada esté una mujer más dificultad tendrá para encontrar una pareja. Ellos seguirán prefiriendo a las mujeres que siguen dando clara prioridad al *conjunto relacional* (aunque tengan trabajos especializados y educación superior, y, por tanto, un cierto grado de individualidad). Ésta es, en mi opinión, la situación actual de muchas parejas que se perciben como *igualitarias* porque ambos tienen trabajos especializados, pero que en realidad no lo son. En ellas las mujeres duplican las tareas, asumiendo no sólo la responsabilidad en esos trabajos, sino también en el sostenimiento de las emociones y los vínculos de los dos, mientras ellos siguen concentrando sus energías exclusivamente en las funciones sociales especializadas, relacionadas con la razón y el poder. La relación de igualdad exige que ambas partes vivan por igual la contradicción y la riqueza de la *individualidad independiente*, lo que aún es difícil y se da en escasas ocasiones.

Ahora bien, para construir realmente una *individualidad independiente* es necesario entender las trampas del discurso social, entender en qué consiste la *negación* en la que se funda y dejar de creer en la *verdad* que predica. Y esto es mucho más complicado de lo que puede parecer, pues todos *somos* orden social, dado que nuestra subjetividad se construye, desde que nacemos, a través de sus

mandatos, de manera que, en un grado u otro, el modo en que entendemos el mundo está modelado por ese régimen de verdad. De hecho, yo diría que el estado en el que actualmente se manifiestan las contradicciones de la *individualidad independiente* sigue obedeciendo en la mayor parte de los casos a las exigencias *relacionales* del discurso patriarcal. Es decir que lo que la mayor parte de las mujeres está viviendo contradictoriamente en el momento actual obedece aún a la propia contradicción en que ese orden las sitúa (reclamándoles que corran en dos direcciones opuestas al mismo tiempo), y no a la contradicción inherente a la *individualidad independiente*. Me refiero, por ejemplo, a la creciente sexualización y objetivación de las mujeres que Walter (2010) observa en el mundo anglosajón (pero que cabría hacer extensiva a todo el mundo occidental), conseguidas gracias a la participación entusiasta de muchas mujeres que lo consideran producto de su propia liberación sexual (sin advertir que los hombres no se colocan en la misma posición); o al hecho de que muchas mujeres muy individualizadas sigan centrando en el establecimiento de una pareja, tanto más improbable cuanto más individualizadas estén, la *única* posibilidad de dar satisfacción a los vínculos emocionales que exige su parte *relacional.* Muchas mujeres individualizadas y heterosexuales viven, en efecto, como una *falta social (y por tanto subjetiva) inadmisible* la ausencia de pareja, lo que puede colmarlas de ansiedad y de la sensación de *estar incompletas* si no la tienen. A través de todo tipo de mecanismos el discurso social les transmitirá –y ellas llegarán a creerlo, porque la fuerza de ese discurso reside en que se constituye en *verdad*– que no saben amar o establecer relaciones si no tienen una pareja, presionándolas/se así para que la establezcan, aunque sea en términos insatisfactorios. Y si la tienen, y además tienen una familia, tal vez puedan sentir que no son suficientemente buenas madres o esposas, porque distraen tiempo y atención para sus actividades profesionales. Pero tampoco en relación con éstas conseguirán una buena calificación, porque si no parten de una lógica disociada, serán consideradas *demasiado emocionales*, insuficientemente dedicadas al trabajo o incapaces de comprender con suficiente precisión científica las *verdaderas* dinámicas, exclusivamente racionales, que rigen el mundo.

Sin embargo, la pareja –que es la *norma* de relación de un orden basado en la disociación (necesita dos términos complementarios para construirse)– es sólo una de las posibilidades de establecer los vínculos emocionales y la pertenencia al grupo cuando ese orden se pone en cuestión. De hecho, en amistades profundas puede encontrarse una fuente de vínculo, compañía y apoyo emocional mayor que los ofrecidos por muchas parejas,[2] pero una gran parte de las mujeres no pueden contemplar la alternativa como algo deseable porque siguen viéndose a sí mismas a través de la mirada del discurso social.

De hecho, la construcción de fuertes lazos emocionales e intelectuales es fundamental en este modo de identidad, pues no resulta fácil entender la decepción que una sociedad regida por la lógica de la *individualidad dependiente* puede generar en quienes viven la vida a través de la *individualidad independiente.* Estas personas (mujeres sobre todo, por lo que llevamos visto, pero también algunos hombres) se ven obligadas a interactuar constantemente en dinámicas regidas por apariencias sostenidas en contradicciones negadas. Para ellas, la vida social parece una constante representación teatral, como si se tratara de una salida a escena cotidiana donde se sigue un cierto guión que, entre bastidores y cuando se vuelve a casa, se sabe fantasioso y no ajustado a la vida real. De ahí que la perplejidad las invada cuando comprueban que el discurso social en el que todos nos socializamos dice que la *verdad* es *ese guión* y no lo que ocurre cuando se llega a casa; cuando dice, por ejemplo, que los hombres con *individualidad dependiente* y las mujeres con *individualidad independiente* tienen las mismas oportunidades de alcanzar el poder político, económico o académico, aun cuando es evidente que los hombres que lo alcanzan suelen depositar la responsabilidad de su mundo emocional en las mujeres que los acompañan (lo que les permite dedicar la mayor parte de sus energías, de su tiempo y su concentración a sus trabajos especializados);

2 Giddens (1987: 114 y ss.) definió la amistad como la única relación *pura*, no motivada por interés ni sometida a ninguna obligación, cuya única recompensa es la relación en sí. No hago alusión en el texto a las relaciones sexuales porque parece claro que no es necesaria una pareja estable para poder sostenerlas.

que las mujeres son más emocionales y débiles que los hombres, por el hecho de que éstos muestran fragilidad e inseguridad sólo cuando retornan a casa; o que las mujeres son más dependientes que los hombres cuando es generalizada la enorme dificultad de los hombres para vivir en soledad y la frecuencia con que mujeres con *individualidad independiente* se ven obligadas a afrontarla, etc. La experiencia de nuestras propias vidas nos dice a todos nosotros que ninguna de esas declaraciones es verdadera, y sin embargo seguimos reproduciéndolas como si lo fueran, lo que muestra que la *verdad* en la que cree una sociedad puede ser contraria a la propia experiencia vivida sin que de ello se derive su puesta en cuestión, porque aprendemos a entender el mundo de una cierta manera, que es la que rige el poder del orden social al que pertenecemos.

Ello explica que quienes ponen en cuestión el discurso, porque no pueden sostener la *negación* que lo construye, necesiten establecer fuertes alianzas entre sí, tejidas a través de serios compromisos intelectuales y emocionales. De otra forma, el desconcierto, la confusión y el sufrimiento se apoderarían de ellas, como de hecho sucede con tantas mujeres (y con algunos hombres, desgraciadamente muy escasos) que siguen valorando el *desajuste* entre su modo de ser y la lógica del poder como un problema personal de ellas, basado, en general, en alguna insuficiencia. De ahí que quien aún no ha podido construir esa red de apoyo, ni ha entendido la trampa en la que se funda la *individualidad dependiente* pueda sentir cierta envidia por los hombres que ostentan posiciones de poder desde ese modo de identidad. Todo parece mucho más fácil si se es (ese tipo de) hombre: no hay conflictos ni culpas en perseguir los propios deseos, que de esa forma parece mucho más fácil satisfacer; además, al dedicar casi toda la energía al trabajo y la razón se tienen muchas más posibilidades de alcanzar altas posiciones de éxito y poder y, por si fuera poco, siempre se encuentra a alguna mujer dispuesta a cuidar, entender y sostener el propio e insondable mundo emocional y (aunque esto empieza a compartirse) a hacerse cargo (al menos a hacerse *más* cargo) de las tareas relacionadas con los hijos y el hogar. Es inevitable haber envidiado esto alguna vez. Pero la envidia se desvanece cuando se comprende que las contradicciones de esos hombres se diferencian básicamente de las que tienen las

mujeres individualizadas en que no son reconocidas por ellos, no en que no existan, por lo que tienen muchas menos posibilidades de aclararse. Y si se mira la forma de identidad de esos hombres a través de la luz que entra cuando se retira el tupido velo del discurso en el que nos socializamos (el discurso patriarcal), se observa que se ven constantemente sometidos, como vimos, a deseos que no eligen porque necesitan identificarse con las dinámicas (de poder) que les dan seguridad, que en general no pueden satisfacer sus íntimas necesidades porque las desconocen, que en la mayor parte de los casos sólo pueden alejarse de una pareja disfuncional cuando encuentran otra que la sustituya porque no son *autónomos emocionales*, o que su necesidad de sostener relaciones desiguales les impide dejarse transformar por la rica y profunda interacción con iguales. La envidia se desvanece en el momento en que se observa *lo que actúan* esos hombres, y no *lo que el discurso patriarcal dice* que es la individualidad desarrollada por los hombres con poder.

He insistido en que también existen hombres muy individualizados que no presentan ese esquema *dependiente* de identidad y buscan escapar de la *norma* que les impone el orden disociado (la llamada *masculinidad hegemónica*), porque son conscientes del valor de los vínculos y las emociones, y de la riqueza que supone vivirlas activa y conscientemente. Sin embargo, son muy escasos aún, dado el coste que implica asumir las contradicciones en las que se basa, y la facilidad que siguen teniendo para encontrar mujeres más especializadas que ellos en el mundo emocional. De hecho, el cambio es aun más difícil de lo que parece, porque cuando algunos de ellos advierten el nivel de enriquecimiento personal que implica conocer y gestionar sus propias emociones, su éxito con las mujeres que buscan un mayor nivel de igualdad es tal que ese cambio felizmente iniciado puede interrumpirse y convertirse en una trampa narcisista que no les permita llegar a librar la costosa lucha que es inherente a la construcción de una verdadera *individualidad independiente*. El porcentaje de los que realmente quieren llevar hasta el final las difíciles (pero enriquecedoras) implicaciones de este modo de identidad es, por tanto, ciertamente reducido.

De modo que la *individualidad independiente* es una forma de identidad excepcional en los hombres, y, de hecho, aún escasa entre

las mujeres. En este momento, nos encontramos con toda una serie de modalidades *transicionales* entre las identidades convencionales de género (*individualidad dependiente* en los hombres e *identidad relacional* en las mujeres) y la *individualidad independiente*. En ninguna otra coyuntura histórica se ha dado la misma diversidad, porque ningún otro orden socioeconómico se define por el ejercicio de funciones especializadas, tanto por parte de los hombres como de las mujeres. Pero para repasar brevemente la situación actual resulta necesario recurrir nuevamente a los conceptos de sexo y de género, y a la valiosa información que nos aportan nuestros queridos y más cercanos parientes evolutivos, los bonobos.

# X
# A vueltas con el sexo y con el género

## 1. SOBRE EL *GÉNERO*

Como hemos visto, la identidad de hombres y mujeres ha cambiado a lo largo de nuestra historia. Podrían señalarse tres etapas en su transformación: a) una primera (sociedades cazadoras-recolectoras) en la que los dos sexos se caracterizarían por la *identidad relacional*; b) una segunda (sociedades premodernas caracterizadas por la jerarquización social y la mayor parte de las parejas en la modernidad) en que los hombres tendrían *individualidad dependiente* con distintos grados de individualización y las mujeres *identidad relacional*, y c) la tercera etapa (que sólo puede darse en la modernidad, pero que es aún muy infrecuente), en la que algunas mujeres y excepcionalmente algún hombre han desarrollado la *individualidad independiente.*

Pues bien, si retomamos ahora la categoría de *género,* cuya definición analizamos en el capítulo II, podríamos decir que se ajusta típicamente a las diferencias de identidad de hombres y mujeres que caracterizan a la segunda etapa, lo que nos permite identificar la *identidad femenina* con los rasgos de la *identidad relacional*, y la *identidad masculina* con los de la *individualidad dependiente*. En esta etapa, la relación entre hombres y mujeres implica necesariamente una relación de poder, una relación de pareja y una heterosexualidad normativa. A su vez, la primera etapa implicaría heterosexualidad normativa para garantizar la complementariedad de funciones, pero no necesariamente relación de poder (aunque posiblemente sí de prestigio), ni relación de pareja como única forma

de relación entre hombres y mujeres (según indican muchos estudios etnológicos, de acuerdo con los cuales el concepto de familia puede presentar acepciones muy distintas). Respecto de la tercera etapa de *individualidad independiente*, la relación entre las personas no exige heterosexualidad normativa u obligatoria, ni necesariamente relación de pareja (aunque por supuesto ésta es una de las formas que puede adoptar la relación), ni (sobre todo) implica relación de poder.

Lo que Money y Stoller identificaron inicialmente con *género* y con *identidad de género* correspondía a una situación concreta de la segunda etapa: aquella en la que se encontraban las identidades de hombres (con *individualidad dependiente*) y mujeres (con *identidad relacional*) de la clase media estadounidense de las décadas de 1950 y 1960, cuando las diferencias en sus respectivos grados de individualización eran máximas y muy generalizadas (había muchos más hombres muy individualizados que en el siglo XIX, por ejemplo). Esto quiere decir que el contenido que esos autores dieron a la *identidad de género* no puede extrapolarse a otros momentos históricos, ya sea dentro de la segunda etapa, como, sobre todo, de las otras dos. Si no se tiene precaución a este respecto, es posible que se incurra en el error de considerar *femeninos* rasgos que también caracterizan, por ejemplo, a todos los cazadores-recolectores y a todos los hombres escasamente individualizados de cualquier período histórico o en la cultura actual. O considerar *masculinos* los rasgos de individualidad que, como hemos visto, también las mujeres de la modernidad ponen en juego.

En este sentido, creo que el uso del concepto de género puede entrañar el riesgo de *naturalizar* las identidades que el orden patriarcal asocia con los hombres y las mujeres, convirtiéndose así en un instrumento perverso a través del cual perpetuar su lógica; es decir, dado que el *género* hace referencia a rasgos distintos asociados a hombres y a mujeres, puede tener el efecto de confirmar que la *individualidad dependiente* es la forma *natural* de ser hombre, y la *identidad relacional* la de ser mujer, tal y como siempre ha pretendido el discurso social. Decir, por ejemplo, que un hombre es muy *femenino* porque se distingue por su sensibilidad o su capacidad de empatía, y que una mujer es muy *masculina* porque exhibe clara

ambición de poder, lejos de mostrar que la sociedad se va igualando, sigue transmitiendo la idea de que el poder es un atributo propio de los hombres, mientras que la emoción lo es de las mujeres. Y de esta forma, sigue reproduciéndose un discurso en cuya base subyace la idea de que hombres y mujeres están en el lado equivocado cuando desarrollan esos rasgos de personalidad e identidad que en realidad son sólo *naturales* en el otro sexo. Es por esta razón que considero que el concepto de género debe utilizarse con precaución, como una forma de hacer referencia a las identidades complementarias y desiguales de hombres y mujeres de la segunda etapa, pero sin hacerlo universal para *todos* los hombres y mujeres. Por la misma razón, me opongo al uso de conceptos como "tercer género" (Herdt, 1994), o, en general, a la identificación de la categoría con un conjunto cerrado de rasgos del tipo que sea.

Por último, coincido en que la categoría de género es indisociable del orden patriarcal, aunque, por todo lo dicho, dudo de su pertinencia en la primera etapa y estoy definitivamente en contra de su uso en la tercera. Imaginar una sociedad no patriarcal implica imaginar una sociedad sin géneros, pues sólo puedo pensar en dos formas sociales no patriarcales: a) aquella en la que todas las personas den importancia y puedan desarrollar conscientemente los mecanismos basados en la razón y en la emoción, en la individualidad y en la identidad relacional (es decir, en la que todas las personas se caractericen por la *individualidad independiente*), o b) aquella, derivada de ésta, en la que una vez que el discurso social haya reconocido que ni la razón ni la emoción corresponden a ninguna *esencia* propia de hombres o mujeres, puedan darse relaciones entre ellos de distinta índole, que sean juzgadas del mismo modo por la sociedad. Es decir, aquella en que se juzgue igual a una mujer que a un hombre que dedique más tiempo al trabajo que a sus hijos, que muestre explícitamente sus emociones y sus afectos, que tenga ambición de poder, o que elija dedicarse a cuidar a la familia en lugar de desarrollar tareas profesionales. En ambas formas sociales se habrá roto la identificación de las mujeres con una norma social y la de los hombres con otra, junto a la amenaza del castigo que pende sobre ambos si la rompen. Y en ambos casos, el *género* habrá dejado de existir.

Queda aún un largo camino hasta llegar a ese punto, si es que puede llegarse alguna vez, aunque algo comienza a removerse. Para analizar la situación es necesario, sin embargo, introducir un elemento que las sociedades premodernas no consideraban porque el orden patriarcal *naturalizó* una única opción, negando la posibilidad de existencia a todas las demás: la orientación sexual.

## 2. SOBRE LA SEXUALIDAD

Como vimos, la complementariedad de funciones entre machos y hembras en la que se basó la ordenación social desde el comienzo del *Homo* debió ser necesaria para sacar adelante a una prole tan dependiente y frágil como la que caracteriza a nuestro género. Esa complementariedad puede explicar que la heterosexualidad se fuera imponiendo como norma social y que, a medida que la individualización masculina (*dependiente*) avanzaba, el discurso social insistiera en considerarla ley natural para garantizar el sostenimiento de la fantasía en la que se basaba. A su vez, la relación de pareja se fue convirtiendo en la *norma* por razones de índole económica, social e identitaria, por todo lo cual la pareja heterosexual estable acabó por considerarse el núcleo *natural* sobre el que se asentaba la sociedad. Pero, como ya dijimos al hablar de los bonobos, la sexualidad humana no está orientada sólo a la reproducción, porque si así fuera la naturaleza no habría renunciado al mucho más eficaz sistema (heterosexual) de la llamada del celo. Si lo hizo, debilitando la fuerza de esa llamada, debió ser porque lo que se ganaba compensaba el cambio. Y lo que se ganaba pudo ser, como vimos, un aumento de la comunicación que potenciara la cooperación del grupo, lo que no exige ninguna orientación sexual específica. Los bonobos se relacionan hetero- y homosexualmente (podríamos decir que son todos bisexuales) porque su sexualidad es el principal mecanismo de cimentación social, no de división ni de clasificación social, sino de construcción del grupo como tal. Este carácter no pone en riesgo la reproducción del grupo y aumenta la cooperación dentro de él. Es muy probable que ésta fuera también la base *natural* de la que partiera el *Homo*, y que la heterosexualidad haya sido una norma

impuesta culturalmente por la necesidad de atender a crías que, a diferencia de las de los bonobos, son extremadamente dependientes. Por eso, en el momento en que esta complementariedad deja de ser necesaria (lo que ha sucedido en la modernidad), la norma de heterosexualidad obligatoria deja de tener sentido y quedan abiertas todas las posibilidades de orientación sexual.

Las evidencias antropológicas y arqueológicas permiten pensar que esa complementariedad (no necesariamente en términos de pareja monógama, sino de distribución de funciones entre hombres y mujeres) y, como consecuencia, la heterosexualidad, pudieron ser generalizadas en el comienzo de las trayectorias históricas. Sabemos, sin embargo, que a lo largo de la historia y en casi todas las culturas han existido claros ejemplos de afectos y sexualidades orientados hacia el propio sexo. A veces, cuanto más misógina era la cultura, más legitimada estaba de hecho la homosexualidad masculina, mientras que la femenina, por obvios motivos (relacionados con las dinámicas de poder) encontró muchos más problemas para expresarse. En todo caso, cualquier tipo de homosexualidad escapaba siempre a la norma en la que se asentaba la construcción social, que definía el núcleo socio-reproductivo del grupo, por lo cual, aunque en culturas diferentes de la nuestra se legitimaba a veces a través de lo que algunas autoras han denominado “tercer género”, o se aceptaba en condiciones simultáneas a las heterosexuales (Krige, 1974; Kelly, 1976; o en el mundo clásico), la norma en el mundo occidental y en la mayor parte de las demás culturas ha sido sólo una: la de la heterosexualidad.

Ahora bien, cuando en la modernidad las mujeres comenzaron a desarrollar trabajos especializados rompieron la norma de la complementariedad, lo que tornó innecesaria la norma heterosexual que garantizaba su cumplimiento. Y de este modo puede explicarse la recuperación de aquella función *natural* de comunicación y con ello de libertad de orientación que comprobamos crecientemente en la sexualidad de la sociedad actual. Este hecho es tan nuevo y tan propio de la modernidad como la especialización del trabajo de las mujeres, pero, al igual que en ese caso, su sola presencia no debe considerarse sinónimo de resistencia al orden patriarcal. En la modernidad la pareja monógama sigue siendo el modelo de organiza-

ción claramente dominante, porque la socialización y todo el sistema económico y social siguen regidos por el orden patriarcal. A diferencia de lo ocurrido en fases previas, los dos miembros de una pareja pueden tener no sólo el mismo grado de especialización en sus trabajos, sino incluso el mismo sexo, sin que, sin embargo, la lógica patriarcal se altere sustancialmente por ello. Me explicaré.

Si hacemos un recuento de las posibilidades conocidas en nuestros propios entornos, veremos que ahora –además de las parejas tradicionales *puras* que definió Money–, el panorama social es mucho más flexible. Es frecuente, por ejemplo, encontrar relaciones en las que tras una apariencia de igualdad (porque ambos trabajan y tienen aparente autonomía económica y de deseos, y porque ya hay rasgos más *mixtos* en ambas partes –algo de identidad relacional en ellos, bastante individualidad en ellas–), se sigue escondiendo una mayor especialización de las mujeres en la *identidad relacional* y de los hombres en la *individualidad dependiente*, lo que somete a las mujeres a una doble y extenuante exigencia que no tienen los hombres. Y así, el modelo de complementariedad emocional se sostiene en muchos casos en que ya ha desaparecido el de la complementariedad económica, lo que permite engañarse sobre los *avances* hacia la igualdad. O pueden encontrarse (como sucede con frecuencia en el mundo estadounidense) parejas heterosexuales en las que es menos visible la mayor especialidad de la mujer en la identidad relacional (aunque siga existiendo, traducida por ejemplo en una necesidad irrenunciable de la maternidad), porque ambos tienen un nivel muy alto de *individualidad dependiente* y, por tanto, de disociación razón-emoción, lo que les permite a ambos ocupar puestos elevados de poder. En este caso, el déficit de emoción suele compensarse con el sostenimiento de una creencia mítico-religiosa en las dos partes (obsérvese la aparente paradoja de que los Estados Unidos es el país que más idealiza la razón, por un lado, y, por otro, donde la creencia religiosa se mantiene con mayor fuerza). O pueden encontrarse parejas en las que los roles tradicionales, también con rasgos mixtos, se asocian a los sexos contrarios a los de siempre (ellos constituyen la parte más relacional y ellas la parte más individualizada), otras homosexuales definidas por distintos grados de esa misma complementariedad en cada uno de los dos miembros

de la pareja, etc., etc., etc. Y a todas esas posibilidades se suman personas con *individualidad independiente* que, diré una vez más, considero el único modo que permite construir relaciones realmente igualitarias, independientemente de cuál sea el sexo de sus integrantes, y que, por las razones explicadas en el capítulo anterior, es la única forma de identidad que permite a la persona vivir fuera de una pareja, ya sea en soledad o con formas de relación alternativas a la de la pareja tradicional.

Gayle Rubin (1975: 204) soñaba hace ya muchos años con una sociedad "sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor". Y tras todo el análisis que llevamos hecho aquí, no me queda otro remedio que compartir su sueño. Una sociedad no patriarcal sólo puede ser imaginada como una sociedad de hombres y mujeres libres, en términos de orientación sexual, porque su relación ya no estará determinada por formatos de género asociados a cada uno de los sexos, sino que estará basada en el deseo de compartir las emociones y las razones que ambos sepan generar, valorar e interpretar. La sociedad no dejará de ser patriarcal cuando haya mujeres que adopten la identidad que actualmente caracteriza a la mayor parte de los hombres, sino cuando unos y otras puedan desarrollar consciente y activamente los recursos emocionales y racionales que caracterizan a la *individualidad independiente,* o al menos cuando la sociedad considere igualmente legítimo que cualquiera de los dos sexos desarrolle un poco más cualquiera de los dos *bloques* identitarios. En ese momento, habrán dejado de tener significado los conceptos *femenino* y *masculino*, porque la sociedad estará formada por personas que, independientemente de su sexo, podrán ser tan racionales como emocionales, tan inteligentes como sensibles, tan agentes de sus propias vidas como cuidadoras de las de los demás. Y si es así, su sexo habrá dejado de ser la variable que determine, al nacer, la posición que ocuparán en la sociedad.

# XI
# Conclusión

1

Tal vez el pasado no pudo ser de otra manera y, en todo caso, no podemos cambiarlo, pero tenemos la obligación de pensar cómo queremos que sea un futuro que en este momento parece empezar a escapársenos de las manos. Hasta ahora, nuestra trayectoria histórica ha estado guiada por una lógica basada en una progresiva diferenciación entre la *especialización* de los hombres en la racionalización del mundo y la de las mujeres en la construcción de los vínculos que hacían posible la sensación de pertenencia imprescindible para que aquélla pudiera seguir aumentando.

Al llegar a la modernidad, las mujeres han demostrado que esa disociación no es inevitable, que es posible ser consciente de los instrumentos de seguridad que permite la razón sin negar aquéllos vinculados con la emoción y la pertenencia al grupo. Que si se reconocen y atienden las propias necesidades emocionales es posible construir una forma mucho más autónoma y poderosa de identidad, que permite tomar decisiones que tienen en cuenta las necesidades de los demás, visibles en cuanto pueden apreciarse las propias. Conjugar emoción y razón de manera explícita, reconociendo la importancia de ambas, no es algo derivado del cuerpo de las mujeres, de particulares tendencias a la armonía o a la sensibilidad, sino el resultado de su propio proceso histórico, que las obligó (y las obliga) a reconocer la realidad de lo que somos, realidad que también reconocen cada vez más los estudios neurológicos y biológicos (Damasio, 2009; Fausto-Sterling, 2006) y un creciente número de voces masculinas (Brooks, 2011; Carabí y Armengol, 2008; Lomas, 2002).

Antonio Damasio (2009), por ejemplo, ha demostrado la inseparable interacción de los centros neuronales que rigen las actuaciones que consideramos relacionadas con la razón y con la emoción. Sus experimentos muestran que es la percepción emocional del entorno la que permite tomar decisiones racionales eficaces a los seres humanos. Como decíamos al comienzo, a través de la emoción, de la empatía que permite, se valora la respuesta que puede provocar una acción, la conveniencia de actuar de una manera o de otra, la eficacia que puede tener una determinada respuesta según el contexto en que se dé. Cuando por accidente existen daños neuronales que impiden a la persona empatizar o valorar emocionalmente las situaciones en las que se encuentra, aunque sus respuestas pueden ser correctas desde el punto de vista *racional*, producen resultados desastrosos, porque no se ajustan a las necesidades o a las expectativas adecuadas. De esta manera, las personas que proceden de una manera estrictamente racional acaban por perder parejas, trabajos y cualquier posibilidad de interacción social. Su vida se convierte en un completo fracaso. Damasio demuestra que cuando las personas con capacidad de interacción social normal toman esas decisiones que la sociedad considera sólo *racionales*, se está activando simultáneamente toda una compleja red de centros neuronales en los que no cabe diferenciar la razón de la emoción. De hecho, "cuando se eliminan por completo las emociones del plano del razonamiento [...], la razón resulta ser todavía más imperfecta que cuando las emociones nos juegan malas pasadas en nuestras decisiones" (Damasio, 2009: 4). Es decir, sencillamente no es cierto que la razón pueda separarse de la emoción, ni siquiera en términos neurológicos. Y esto es lo que debe reconocer cualquier teoría del sujeto, de la ciencia, de la sociedad humana o del poder. No existe una razón autónoma de la emoción.

2

La *individualidad independiente*, que caracteriza la identidad de un creciente número de mujeres (y excepcionalmente de algún hombre), a partir de la modernidad, reconoce ese hecho. En consecuencia, defender que ella debe ser el modelo de identidad a potenciar

en la futura socialización de hombres y mujeres no implica ninguna reivindicación *femenina* (o *feminista*), sino una simple lucha por aceptar y reconocer la verdad de la que está hecha el ser humano, hombre o mujer, negada hasta ahora por el discurso social debido a que los hombres que construían ese discurso no reconocían el valor de las emociones en sus propios mecanismos de seguridad.

El discurso social disociado del orden patriarcal nos arrastra a todos, porque al expresar la identidad de los gobernantes, marca las políticas que organizan nuestra vida en sociedad y, lo que es más importante, determina la subjetividad de quien se socializa en sus dinámicas. De ahí que considero que la crítica feminista (o como se quiera llamar a una crítica social que atiende a la complejidad de los fundamentos de la cultura y no *niega* el valor de las emociones) es hoy más necesaria que nunca, porque pone de manifiesto que el discurso social que nuestro grupo tiene por verdadero no se corresponde (tampoco) con la *verdad*. Que el universo es inconmesurablemente más poderoso que el ser humano, y que cuanto más se niegue, oculte o invisibilice nuestra impotencia esencial frente a él, tanto más se actuarán estrategias de vínculo y pertenencia que serán igualmente negadas, ocultadas e invisibilizadas, como también se hará con quienes las encarnen.

El movimiento feminista surgió cuando algunas mujeres inteligentes y entrenadas en la razón empezaron a tener la *pretensión* de que la Ilustración pusiera en práctica la supuesta *universalidad* de sus principios de justicia e igualdad, y que incluyera a las mujeres en el juego democrático, que pretendía garantizar "la libertad del individuo frente a la comunidad" (Cobo, 2011: 31). Sin embargo, los hombres consideraron que esos principios sólo podían serles aplicados a ellos mismos, que, ciertamente, en el siglo XVIII eran los únicos que encarnaban de manera generalizada la *individualidad*. Éste fue, de hecho, el argumento que, de una u otra manera, el discurso se dio a sí mismo para justificar la exclusión de las mujeres del *universal*,[1] pero comenzó a quebrarse cuando paulatinamente ellas comenzaron a educarse y a especializarse, y, por tanto, a desarrollar también la individualidad. El reconocimiento de la incoherencia entre la

1 Amorós (1987: 113) se refirió a la diferencia entre la categoría de "iguales" que se aplicaba a los hombres y de "idénticas", a las mujeres.

*teoría* del discurso y su aplicación práctica ha provocado que un creciente número de hombres se unan a las mujeres en el esfuerzo por legislar y aplicar medidas institucionales que promuevan la igualdad de derechos entre todos los miembros de la sociedad, aunque la igualdad siga estando muy lejos de lograrse. La causa reside, en primer lugar, en que la mayoría de la sociedad (hombres y mujeres) sigue encarnando aún (en medidas diferentes y a veces sin conciencia de que lo hacen) las tradicionales identidades de género, por lo que reproducen ese orden social a través de cuyos mandatos se han construido como personas.

Y en segundo lugar, reside en el hecho de que la lucha por la igualdad se libra, en el mejor de los casos, en el puro terreno del *discurso*, sometiéndose de este modo a la misma lógica disociada que impide, precisamente, que la igualdad pueda producirse. Como he intentado demostrar, históricamente ese discurso ha sido expresión del modo de identidad que caracterizaba a los hombres que regían al grupo social (en relación fractal). A medida que desarrollaban el poder, la razón y la individualidad, ocultaban la importancia de la emoción y la necesidad de pertenencia a una comunidad, aunque no por ello dejaran de actuarlas. La cuestión es que, al *negar* estas últimas, es decir, al no poder reconocerlas aunque las actuaran (como sucedía en el experimento de la arqueología de la basura de Rathje), el discurso que producían esos mismos hombres discurría sólo sobre la parte reconocida y visible, con la pretensión de que lo que nos empodera es sólo la razón y la individualidad. Este discurso (y la identidad que lo construye) encontraron su consolidación definitiva en la Ilustración, lo que significa que el discurso ilustrado elevó al valor de *verdad* la *negación* que constituye el núcleo más profundo del orden patriarcal (y la clave de la necesidad de subordinación de las mujeres). De ahí que yo considere que existe una incompatibilidad profunda entre Ilustración y feminismo, entre el sujeto definido por la Ilustración y un sujeto capaz de relacionarse en condiciones de igualdad o, en general, entre la Ilustración y la reivindicación de un orden que no exija la subordinación de las mujeres como condición para seguir manteniendo la fantasía en la que se funda.

Desde el feminismo ilustrado se han hecho tan trascendentales avances en la lucha por la igualdad entre los sexos (Amorós, 1997;

Valcárcel, 1997; Molina Petit, 2009; Cobo, 2011, entre otros) que no cabe más que reconocerlos, agradecerlos y admirarlos. Sin ninguna duda se trata de avances imprescindibles, porque han puesto de manifiesto las incoherencias internas del propio discurso. De ellos es fruto la transformación de leyes e instituciones, los observatorios de género, un uso menos sexista del lenguaje y una transformación general del tipo de discursos de un cierto sector de la sociedad. Pero, en mi opinión, este tipo de avance tienen un límite claro, porque no pone en cuestión la propia lógica profunda del orden social, guiada por la disociación razón-emoción. Los avances logrados se han producido hasta ahora desde el interior de la burbuja del discurso patriarcal, en el nivel de la fantasía de lo que somos, sin asumir la totalidad de nuestra compleja y contradictoria realidad, sin poner en evidencia la falta de concordancia entre la *verdad razonada* y la *realidad actuada* por los hombres y las mujeres de nuestra sociedad, sin poner en cuestión la clave en la que se funda ese orden. Y es esto lo que explica la aparente paradoja de que haya hombres y mujeres que mientras luchan con la razón por la igualdad, actúan relaciones desiguales en sus vidas privadas, o la más sorprendente aun de que quienes escuchan a esos hombres o mujeres presten más *crédito* al contenido de su discurso que a la evidencia de su actuación. Sólo abandonando el discurso que legitima el orden social (y por tanto dejando de creer en las *verdades* que lo construyen) es posible *ver* lo que el discurso *niega*, iluminar y sacar a la luz (de la propia razón) esa parte del comportamiento social que no podemos ver aun teniéndola ante nuestros ojos, o incluso aunque la actuemos nosotros mismos, porque el discurso patriarcal de la Ilustración nos ha enseñado a no reconocerla. Mientras no se reivindique que la emoción y los vínculos juegan un papel tan importante como la razón y la individualidad en la construcción de los mecanismos de seguridad de la modernidad, que el individuo no se sostiene sin la comunidad ni la razón sin la emoción, no será posible cambiar el orden social, y sólo se estará contribuyendo a reforzar la lógica que lo ha guiado hasta ahora. Por otra parte, no se entenderá la contribución esencial de las mujeres en nuestra trayectoria histórica si se mantiene el ocultamiento que de su función *relacional* practica el orden patriarcal.

Espero que se entienda que esto no significa, en modo alguno, coincidir con los planteamientos posmodernos, que defienden ya sea la existencia de diferencias *esenciales* entre hombres y mujeres –derivadas básicamente de la capacidad maternal de las segundas (Muraro, 1994)–, o bien la *particularidad* intransferible de cada sujeto, en función de la combinación de las circunstancias que lo definen (desactivando cualquier estrategia de lucha social o política). El uso de la razón y de la individualidad constituyen instrumentos fundamentales para el empoderamiento humano, y lo único que intento subrayar es que este empoderamiento no puede producirse si no se tiene garantizada la vinculación a un grupo de pertenencia. Desde este punto de vista, cabría decir que la mayor parte de las posturas feministas han ahondado en la disociación razón-emoción, reforzando con ello (sin pretenderlo, obviamente) la lógica más profunda del orden patriarcal. El llamado *feminismo moderno o de la igualdad* pone el énfasis en la razón y el *posmoderno o de la diferencia* en la emoción, lo que ha impedido argumentar a favor de una política que contemplara la mutua dependencia de ambas. Tal vez podría calificarse de *teoría post-ilustrada* a aquella que, desde planteamientos validables objetivamente (y por tanto sostenidos desde la razón), diera cabida a la dimensión emocional e inconsciente de los comportamientos humanos. O tal vez bastaría con incluirla en el conjunto de posiciones enmarcadas en la llamada *teoría de la complejidad* que consideramos al principio. Y podría denominarse *feminista* sólo mientras el discurso social normativo siguiera *negando* que el comportamiento humano obedece a lógicas *complejas* (conscientes e inconscientes, racionales y emocionales), porque mientras esa negación siga operando, sólo representará (en relación fractal) el discurso de aquellas mujeres (y el de algunos, excepcionales, hombres) con *individualidad independiente*, que aspiran a relaciones de igualdad entre los sexos.

3

Deseo insistir en que luchar por la *igualdad de derechos* entre hombres y mujeres no consiste en aspirar a que todas las personas sean iguales, en términos de identidad personal, sino en que dejen de existir

estereotipos normativos a los que ambos deban ajustarse por tener un cuerpo diferente. Siempre habrá personas con habilidades y subjetividades diferentes, y por tanto interrelaciones construidas de distintas maneras, pero la igualdad sólo será un hecho cuando deje de castigarse socialmente a las mujeres o a los hombres que escapan de lo que hasta ahora había sido su *formato de género* (Levinton, 2000b). De ahí que la categoría de *género* sea necesaria para describir las relaciones de poder que han regido el orden patriarcal, pero no deben emplearse para diseñar una sociedad de iguales.

La sociedad sólo cambiará su discurso social, que *naturaliza* el género, cuando los hombres comiencen (como ya hacen algunos) a ser conscientes y a dar importancia a sus propias emociones. Ahora bien, dado que el orden social sigue regido por una lógica disociada, cuanta menor disociación los caracterice, menos posibilidades tendrán de ocupar altas posiciones de poder (lo que también podría expresarse diciendo que cuanto más se alejan ellos de las posiciones de poder, más *independiente* puede ser su individualidad). Se trata de la misma razón que explica la dificultad que entraña para las mujeres acceder a altas posiciones de poder. Sólo podrán hacerlo si reproducen esquemas de *individualidad dependiente* (en el caso excepcional, y a mi juicio no deseable, de encontrar parejas que representen la contraparte relacional complementaria), o bien pagando precios extraordinariamente altos, que de hecho llevan a la mayoría a abandonar el intento cuando alcanzan el denominado "techo de cristal" (Burin, 2003). Éste es el nombre que se ha dado al límite de inversión en el trabajo que no puede sobrepasar quien necesita gestionar paralelamente sus propias redes emocionales, fundar familias o sostener a amigos, funciones que los hombres delegan en las mujeres que los acompañan, pero que ellas deben construir por sí mismas.

Aunque hay muchas mujeres interesadas en ocupar posiciones *medias* de poder, donde aún es posible la relación directa con el grupo social (San José, 2003: 165-166), las más altas posiciones de poder no interesan a muchas mujeres porque obligan a poner en juego una lógica de relación con el mundo que es la lógica disociada razón-emoción, cualquiera sea el cuerpo sexuado que se tenga. Recuérdese aquí lo que nos muestra el uso de la cultura material: el traje de chaqueta también establece la norma en la vestimenta para

aquellas mujeres que acceden a altas posiciones de poder, sin corbata y tal vez sin pantalones, con colores más variados, pero traje de chaqueta al fin, el traje del poder de la *individualidad dependiente*. Cualquier otra apariencia suele ser considerada poco seria e improcedente, y merece críticas y comentarios que ponen de manifiesto las reglas con las que se juega el juego del poder.

Hay quien piensa que el hecho de que un número creciente de mujeres acceda al poder cambiará por sí mismo esa lógica. Por todo lo que he señalado, no creo que ese hecho, ciertamente necesario, sea suficiente en sí mismo. Es preciso, además, que esas mujeres sean conscientes de que la *individualidad independiente* que la mayor parte de ellas encarna es el modo de identidad que permitirá una sociedad igualitaria y justa, y no el de la *individualidad dependiente* que define a la mayor parte de sus compañeros. Pero es que, además, pensar que las mujeres van a estar representadas en los órganos de poder en números paritarios en cuanto se las deje acceder a ellos parece una hipótesis guiada por la *negación* que tan familiar es a un orden definido por la disociación: si los hombres siguen en el poder encarnando la *individualidad dependiente* necesitarán que las mujeres sigan dando prioridad (aunque trabajen) a la *identidad relacional*, lo que el sistema se encargará de potenciar a través de todos los mecanismos a su alcance. Hasta que el discurso *racional* anti-dominación (sexual, político, social, personal) de los hombres no se acompañe de relaciones igualitarias en su propia vida personal, sus discursos, sus *razones*, no podrán ser eficaces, porque ellos seguirán cayendo en la contradicción de impedir que suceda aquello por lo que, sin embargo, *creen luchar*. Sólo cuando no se participa de relaciones de poder en la vida personal se está luchando realmente por un destino diferente para todo el grupo, porque, como decía hace ya tantos años Kate Millet (1970), lo personal es siempre político (otra manera de referirse a su relación fractal). De modo que pretender que el acceso al poder en número paritario depende sólo de que se abran las puertas institucionales a las mujeres, que guiadas por su *libre* voluntad irán equiparando las cifras, es sólo una manera más de negar que el propio ejercicio (tradicional) masculino del poder se basa y exige la subordinación femenina, subordinación que seguirán exigiendo a las mujeres en sus propias vidas privadas al

mismo tiempo que en la pública pronuncian discursos en favor de la igualdad; y de no querer entender que la identidad humana no depende de capacidades volitivas ejercidas libremente, sino de la determinación subjetiva inherente a la idea que se nos transmitió sobre quiénes éramos en el proceso de la socialización.

Esto afecta tanto a hombres como a mujeres, pues como he insistido (y como es obvio) la subjetividad de los hombres también es resultado de la socialización, y a ellos se los sigue entrenando en el desconocimiento y la desatención de las emociones. Aunque algunos de ellos comiencen a valorar y a ser conscientes de ellas, no hay que olvidar que el orden patriarcal los coloca en el lugar del poder y el privilegio, por lo que les resulta mucho más difícil cuestionar en toda su profundidad y extensión la lógica que lo rige. De ahí que no pueda esperarse que los hombres, salvo excepciones, tomen la iniciativa de luchar por esta transformación, que los enriquecería y les daría verdadera autonomía y poder, pero sobre unas bases muy distintas de las que está dispuesto a reconocer el discurso de legitimación del sistema. Por todo ello, parece probable que sólo cuando la mayoría de los hombres tengan dificultad para encontrar mujeres que den clara prioridad a su lado *relacional,* se verán obligados a ocuparse de su propio mundo emocional, transformando con ello la lógica política.

Pero esto quiere decir, entonces, que la transformación del orden social pasa primero por la transformación de la subjetividad de una mayoría de las mujeres, situación a la que aún no hemos llegado. Como vimos, del mismo modo que muchos hombres que tienen un discurso en favor de la igualdad sostienen, sin embargo, relaciones de pareja basadas en la desigualdad, también hay mujeres que defendiendo discursos en favor de la igualdad ponen sin embargo en juego subjetividades modeladas aún por su identificación con una posición subordinada (y exigen a sus parejas masculinas lo que en su discurso pretenden combatir). La falta de autoestima, de confianza en las propias capacidades, o la dificultad para definir deseos *para sí* son síntomas aún visibles en muchas mujeres que, sin embargo, aparentemente tienen un alto porcentaje de individualidad. La construcción de una verdadera *individualidad independiente* constituye un proceso lento y muy gradual, pues no depende de la

*voluntad* de esas mujeres, sino de la transformación de los modelos que se reproducen en la socialización a través del esfuerzo constante de las que ya encarnan realmente ese modo de identidad.

Y aquí aparece un problema sutil pero profundo, que demuestra la perversidad y la eficacia del *régimen de verdad* de nuestro orden social. Hemos dicho que la lucha por la igualdad debe defender que tanto el individualizado *conjunto* de la razón como el relacional de la emoción son esenciales para nuestra supervivencia. Pues bien, dado que las mujeres se han caracterizado históricamente por haber desarrollado sólo el segundo, el esfuerzo de muchas mujeres está centrado ahora en poner énfasis en la importancia que el primero tiene para conseguir su autonomía y su independencia (siguiendo así las convicciones ilustradas), lo cual no ofrecería problemas si no fuera porque implica que, en muchos casos, rechacen o al menos olviden la importancia que tiene la identidad relacional, reproduciendo y reforzando así la lógica que pretenden combatir. Porque si sólo se da importancia a los rasgos asociados a la individualidad (creatividad, uso de la razón, sentido del riesgo), centrando los esfuerzos en visibilizar a mujeres científicas, intelectuales, artistas, viajeras, o exploradoras, se corre el riesgo de reforzar de manera perversa el discurso patriarcal, al ayudarle a consolidar la clave en la que se funda. Se trata de un problema complejo y nada fácil de resolver, porque el poder establece un *filtro* que consiste en ir seleccionando para sus posiciones más elevadas a quienes dedican toda su energía y tiempo a los mecanismos racionales de relación con el mundo y, como consecuencia, al ejercicio de políticas (académicas, económicas, sociales) basadas en la disociación. Por eso, si las mujeres que luchan por la igualdad sólo enfatizan la parte individualizada de la identidad, sólo los mecanismos de la razón, puede suceder que un número cada vez mayor de mujeres sean reconocidas por el orden patriarcal y accedan al poder… ¡porque se adaptan a su lógica!

## 4

Se puede aducir que, en general, hombres y mujeres *ya* dan mucha importancia a su mundo emocional y familiar. De hecho, resulta

paradójico que, con frecuencia, los hombres que más tiempo, energía y dedicación destinan a desarrollar un trabajo intelectual o especializado, o a sostener una posición de poder (sin que por lo tanto se lo dediquen a sus hijos o a sus familias), sean aquellos que más explícitamente declaren que esto último es lo más importante de sus vidas. E igualmente, muchas mujeres individualizadas no podrían desarrollar su trabajo profesional sin el refuerzo identitario que representa para ellas tener hijos o una pareja. Todos damos importancia a nuestras emociones y a nuestra red de apoyo personal privada, pero el problema consiste en que *su reconocimiento queda en el ámbito de lo privado, y no pasa al discurso social*, porque seguimos considerando (todos, hombres y mujeres) que la emoción pertenece a lo privado, y la razón a lo público, tal y como dicta el discurso patriarcal. Dado que el ámbito público sigue siendo de dominio masculino, la educación de los chicos sigue vinculándose con la represión de la emoción (y, por tanto, de la empatía, el cuidado del otro o la sensibilidad), y la de las chicas con la especialización en ella, lo que devuelve una y otra vez a ambos al lugar de la dominación y la subordinación, reproduciendo un discurso de verdad-poder regido cada vez más por la disociación. En virtud de la lógica fractal de la que hablábamos al comienzo, en general el mundo profesional y público mantiene la pretensión de estar guiado por criterios exclusivamente objetivos y racionales, lo que lleva a proyectar la *negación* en la propia construcción de la ciencia social, que en un bucle inacabable legitima y reproduce el discurso.

Así, por ejemplo, los criterios de *excelencia* de las ciencias positivas especializadas en el estudio de fenómenos no humanos se están haciendo extensivos a las disciplinas que estudian los fenómenos humanos, con la consecuencia de que la crítica, la reflexión profunda o el cuestionamiento del paradigma y del discurso social van perdiendo espacio.[2] Físicos y matemáticos son crecientemente demandados para explicar

2 Resulta interesante saber que en el Bachillerato de Excelencia que la Comunidad Autónoma de Madrid ha implantado en el curso 2011-2012 para acoger y potenciar a los alumnos con mejores expedientes académicos de esta Comunidad existirán cuatro grupos de Ciencias y uno de Humanidades, siguiendo la demanda de los propios alumnos (*El País*, 29 de agosto de 2011).

y diseñar las corrientes económicas, el futuro al que atender, porque el ser humano es cada vez menos reconocido en su humanidad, en su compleja particularidad, en su profundidad y en su riqueza, en lo que no controla, en aquello a lo que teme, en su insuficiencia, en su impotencia, en los trascendentes mecanismos de su mundo emocional.

*Google* identifica al cerebro con un procesador de información y la inteligencia con la eficiencia en el procesamiento de datos, por lo que se esfuerza en crear motores de búsqueda cada vez más rápidos, para, en su opinión, mejorar la inteligencia de quienes los utilizan (Carr, 2011: 186, 194, 210). El discurso social insiste en equiparar crecientemente al ser humano no ya con dinámicas no humanas, como hacía (y sigue haciendo) la *ciencia positiva*, sino con máquinas, *negando* definitivamente la dimensión emocional y la percepción de su complejidad.

La ciencia y sus instituciones generan la *verdad* de nuestra sociedad, y ésta insiste cada vez más en la *negación* de la emoción. Las humanidades y las ciencias sociales tienen cada vez menor *valor* social y, en todo caso, se somete su pensamiento a la misma demanda productiva que se exige a los laboratorios técnicos, lo que favorece sin duda los planteamientos más técnicos y menos complejos, más cuantitativos y mecanicistas. La disociación se está incrementando hasta tal punto que en lo referente a las ciencias sociales y humanas perseguir el conocimiento y el poder académico son objetivos que sólo excepcionalmente parecen aunarse hoy día, porque constituyen caminos progresivamente divergentes y excluyentes. Cada uno tiene sus propias reglas, sus ritmos, y en el caso de los países no angloparlantes incluso sus idiomas para comunicar el conocimiento.

El inglés, la *lengua franca* del nuevo capitalismo en términos de Sennett (2009: 62) –y sin duda del *Imperio* en términos de Hardt y Negri (2002)–, expresión de las identidades más individualizadas (de manera dependiente) del mundo, empieza a imponerse como estructura a través de la cual pensar la realidad. En la universidad española comienzan a imponerse las clases en inglés, lo que puede ser útil y conveniente en los campos más técnicos, pero completamente perjudicial en los del pensamiento crítico, porque pensar en un idioma distinto del propio limita el pensamiento a los aspectos más racionales del problema, dejando fuera las connotaciones emo-

cionales. Quizá su uso reproduzca esos efectos que en otros momentos históricos tuvo el del latín culto (o el hebreo rabínico, el árabe clásico, el sánscrito y el chino clásico en otras culturas), favoreciendo la individualización y el poder de ciertas élites (que podían pagar su aprendizaje y que en el caso de las lenguas clásicas eran sólo masculinas), entre otras cosas porque se asociaba el conocimiento con "un medio apartado de las profundidades cargadas de emociones de (la) lengua materna" (Ong, 1996: 113-114). Es decir, por la distancia emocional que obligaba a establecer entre el conocedor y lo conocido. De esta manera, se premian esas lecturas de lo humano que prescinden de la dimensión emocional, tanto de quien construye el relato como de quien lo protagoniza.

5

La deriva que está tomando el proceso de cambios que define al mundo occidental hace hoy más necesaria que nunca una postura crítica frente al orden y los valores que rigen el sistema. Desde la sociología y la economía se están levantando muchas voces en esta dirección, pero sólo excepcionalmente (Torres López, 2010; Gálvez y Torres López, 2010, por ejemplo) ponen en relación lo que está sucediendo con el orden patriarcal, cuando lo que ocurre es la pura expresión de su hipertrofia.

De hecho, Internet está propiciando toda una serie de cambios de los que es necesario ser conscientes para diseñar nuevas estrategias en la lucha por la igualdad. La escritura constituyó una "tecnología intelectual"[3] que permitió el aumento de la disociación (dado que era un instrumento de racionalización), pero al mismo tiempo fue la herramienta que les permitió a las mujeres tomar conciencia y luchar por sus derechos. Del mismo modo, aunque Internet permite escalar un nuevo peldaño en el grado de disociación de las personas, contiene un potencial de comunicación y de relación que puede ser utilizado para transformar la sociedad, como demues-

3 Véase nota 2 del cap. v.

tran tantos movimientos sociales actuales, inconcebibles sin esa herramienta de interacción social.

Como señalé, la escritura fue una *tecnología intelectual* inventada por hombres que habían llegado al límite de la individualidad posible en una sociedad oral, y a través de la cual respondían, de manera inconsciente y no planificada, a una demanda que permitiría a la sociedad proseguir la lógica de cambio que la caracterizaba. Lo que ocurre con Internet es un salto cualitativo semejante al que definió la transición entre la sociedad oral y la sociedad con escritura. Se trata de una nueva *tecnología intelectual* que, lejos de constituir una simple herramienta técnica, tiene tanta capacidad de transformar la identidad de las personas, y por tanto la dinámica social, como la tuvo (y tiene) la alfabetización respecto de la oralidad. Tal como sucedió en aquel lejano paso de nuestra trayectoria histórica, Internet fue imaginado por hombres con *individualidad dependiente* cuando las herramientas de representación del mundo vigentes (derivadas de la oralidad entonces y de la escritura ahora) habían agotado las posibilidades de incrementar la abstracción y el consecuente grado de racionalización e individualidad que caracteriza a la dinámica de incremento de la complejidad socioeconómica.

Internet permite acceder a otro nivel de realidad, inaccesible mediante la escritura. Mientras en la oralidad el ser humano se relaciona directamente con las *cosas* y en la escritura se relaciona con la *representación de las cosas*, en Internet la relación se establece con *la representación de la apariencia de las cosas*, lo que abre la puerta a un mundo mucho más amplio, pero a la vez puede alejar más al ser humano de una conexión emocional y sensible con él mismo y lo que lo rodea. Porque Internet no sólo incluye como parte de la realidad los fenómenos del presente y del pasado vivido (como la oralidad), o del presente y el pasado no vivido (como la escritura), sino que establece un modo de operar con el mundo construido a través de una constante realimentación entre presente y futuro. Internet se mueve en el puro terreno de la virtualidad, de la previsión de tendencias, calculando el valor de los productos futuros que generarán las tecnologías del presente, imaginando hacia dónde se dirige la tendencia para anticiparse a los demás,

llegar el primero, liderarla. Es un poder basado en bucles de presente-futuro, lo que exige, básicamente, un control de la información. Quien más información controla más poder tiene, porque más capacidad desarrolla para manipular, dirigir, transformar, incentivar, bloquear, colocarse en una posición ventajosa. De esta manera, el poder ya no tiene que ver con la propiedad de la tierra (como en el feudalismo), ni con la del capital (como en el capitalismo moderno), sino con el acceso y el control de la información. Žižek (2006: 218-219) llamó *redocracia* a la nueva élite que está surgiendo con Internet, capaz de controlar dinámicas económicas, sociales y por supuesto personales a través del control de la información en red. El poder consiste cada vez más en posesión de lo inmaterial, en cambio y aceleración, en racionalización extrema, en *desconexión emocional total*.

El capitalismo mercantilista ha dejado paso al capitalismo financiero, especulativo y brutal, encarnado por hombres que toman decisiones en un nivel tan abstracto y desconectado de los (desastrosos) efectos que sus decisiones producen, que parecen actuar como máquinas y no como personas (Stiglitz, 2003; Torres López, 2010). La sensación de poder que Internet genera exige a su vez un cambio acelerado, que llega a adquirir una consistencia cualitativa (y no sólo cuantitativa) distinta respecto de nuestra historia anterior (tal como sucedió en el pasaje de la oralidad a la escritura). Porque el control de información exige una constante reactualización, una hiperactiva actuación, una conexión ininterrumpida con el mundo exterior. Más que nunca, vivir está hecho de apariencia y de cambio, aunque no se sepa bien cuál es la dirección de éste ni por qué es necesario cambiar, ni se preste atención a las consecuencias de esos cambios sobre la población a la que afectan o en quien los promueve. Tener poder exige abanderar el cambio, vivir en él. La aceleración es tal que se impide el apego, la vinculación a una situación que se está a punto de abandonar en el mismo momento de haberla iniciado, lo que no permite la estabilidad de los afectos ni el establecimiento de vínculos conscientes. Sennett (2009: 63-64) veía precisamente en esta "falta de apego duradero" una de las claves del éxito de quienes (hombres en su inmensa mayoría) lideran el Foro Económico Mundial que se celebra anualmente en Davos (Suiza)

y, en concreto, de quienes han liderado o siguen liderando los cambios en Internet.

Sin embargo, como hemos visto a lo largo de estas páginas, el ser humano no puede prescindir del sentido de pertenencia y de vínculo si quiere sentirse seguro, de manera que si pierde aun más la conciencia de su importancia, y por tanto, la capacidad de su construcción, no quedará otro remedio que potenciar los mecanismos inconscientes que los garantizan. De esta forma, si se mantiene esta tendencia sin que hagamos algo por neutralizarla, sólo cabe esperar que se potencien los dos mecanismos que han actuado a lo largo de toda la historia para compensar la *individualidad dependiente*: la desigualdad de género y las estrategias inconscientes de adscripción a grupos de pares.

El aumento de la desigualdad de género parece estar aflorando ya en un incremento visiblemente notorio de la prostitución y la pornografía (Walter, 2010; Cobo, 2011: 91). Los datos indican que, a diferencia de etapas anteriores, se incorporan a su consumo hombres cada vez más jóvenes que, como señala Szil, no persiguen sexo (que pueden conseguir sin problema a través de sus relaciones cotidianas), sino poder.[4] La prostitución es actualmente la tercera fuente de beneficios en el mundo capitalista y globalizado, sólo detrás del negocio de las armas y las drogas (Cobo, 2005: 81), todos ellos asociado con ese profundo proceso de desconexión emocional y deshumanización que define progresivamente la trayectoria del mundo occidental. Pero no hace falta llegar tan lejos para percibir que la objetivación y la cosificación de las mujeres no hace sino aumentar: los implantes mamarios son demandados por mujeres inteligentes y muy atractivas así como por chicas cada vez más jóvenes, que a su vez se exigen *gustar* como nunca, tienen problemas nutricionales como nunca y participan en concursos de belleza y fiestas *calientes* con la ingenua convicción de que sólo las guía la *libertad* que ahora caracteriza el deseo de las mujeres (Walter, 2010). Maternidad y capacidad para despertar el deseo masculino parecen dos cualidades en alza en el mercado de los actuales valores sociales

4 Entrevista realizada al psicoterapeuta Péter Szil por Chavarría (2008).

de las mujeres, lo que no resulta casual dada la irremisible ascensión del modelo de *individualidad dependiente* como forma de identidad entre los hombres con poder.

Con respecto al segundo tipo de estrategias, la adscripción a grupos de pares, parte de los componentes altamente adictivos de las nuevas tecnologías (móviles, Internet) viene dada, precisamente, por su capacidad para crear sensación de pertenencia, vínculo y conexión (Carr, 2011). Redes sociales o académicas, juegos en red, blogs, están sustituyendo (o se suman) a equipos de fútbol, identidades nacionalistas, partidos políticos o grupos de poder como estrategias inconscientes para generar sensación de pertenencia a grupos de pares. Demostrar que se tiene *amigos* en las redes sociales, que otros nos "consumen", siguen nuestras páginas, responden a nuestros *sms* y *e-mails,* atienden nuestros *tweets*, no es tanto prueba de éxito como la constatación de que se pertenece a un grupo humano. La ansiedad por construir redes de pertenencia que den sentido a la propia vida es cada vez mayor, dada la creciente dificultad que este hecho implica (Bolstanki y Chiapello, 2005: 364). El problema es que cuando se consigue construir esas redes, en ellas se pone en juego una parte cada vez menos significativa de la persona (básicamente su apariencia), lo que genera una ansiedad constante por ampliarlas, mantener permanentemente el contacto, garantizar una autenticidad que no se sabe dónde ni cómo buscar.

Así como quien se educaba en la escritura se individualizaba, quien aprende a relacionarse con el mundo a través de Internet se individualiza aun más, lo que aumenta el riesgo de disociación. Pero al mismo tiempo, como he dicho, la propia herramienta trae siempre consigo la posibilidad de combatir ese riesgo. De hecho, la propia capacidad de construcción de redes y comunidades que ofrece Internet puede permitir escapar del aislamiento y la extrema individualización a los que puede dar lugar, siempre y cuando se tome conciencia de la dinámica emocional que en principio genera. Y esto sólo puede ocurrir a través de una reflexión crítica, que siga reivindicando la necesidad de tomar conciencia del propio mundo emocional.

6

De la incapacidad para entender lo que todos podríamos ganar si empezaran a valorarse socialmente las emociones –y por tanto a potenciarse en la educación– se deriva el reforzamiento de la batalla que el orden patriarcal está librando en todos sus frentes. El más peligroso es el de las decisiones no premeditadas, planificadas o conscientes, donde se sitúa la construcción del discurso de *verdad*, siempre indisociable de las estrategias de poder. Resulta llamativa, por ejemplo, la publicidad que se otorga a los estudios que *naturalizan* las diferencias genéticas, hormonales o cerebrales entre los dos sexos, sin que se haga lo mismo con los que los ponen en duda o los refutan, o con los que simplemente insisten en que los genes se activan o las sinapsis neuronales se modelan *a través de la experiencia* y que lo biológico y lo cultural actúan en codeterminación constante,[5] siguiendo esas interacciones complejas a las que nos referíamos al comienzo; la sociobiología inunda la explicación del comportamiento humano por la misma razón que los paradigmas dominantes en ciencia no admiten el desorden, el caos o la complejidad de los procesos que estudian, sean naturales o humanos. Se construyen modelos simplificados e irreales que nos devuelvan la sensación de que el mundo que nos rodea funciona como una máquina con piezas desmontables, analizables separadamente, para así crear la fantasía de que estamos controlando lo que no podemos controlar, por la simple razón de que el universo en el que vivimos es pura interacción y complejidad, y nos contiene a nosotros como una de sus minúsculas partículas.

Introducir la conciencia del valor de las emociones en el discurso de verdad-poder que nos rige resulta impensable para la mayor parte de quienes ahora ocupan posiciones elevadas en él. De hecho, supondría una transformación tan profunda de las bases sobre las que se asienta nuestro sistema, que significaría una modificación de los ritmos y las prioridades que lo definen. Rebajaría, por ejemplo, la aceleración a la que nos vemos crecientemente sometidos, porque

5 Véase nota 8 del cap. IV.

cuando se vive la vida desde la conciencia del valor de las emociones se sabe que hay una parte de la seguridad que tiene que ver con la estabilidad, la recurrencia y la permanencia, sin las cuales el *cambio* puede producir mucha inestabilidad (Sennett, 2009). Esto no significaría, sin embargo, que dejaran de aumentar los mecanismos de seguridad del grupo, sino todo lo contrario. Al reconocer las verdaderas dinámicas que mueven a los seres humanos, se pondrían en marcha políticas mucho más realistas y menos destructivas, tanto para el propio grupo como en la relación con los demás (humanos y no humanos), ampliando las bases para la confianza en la supervivencia en términos reales, y no en términos de meras apariencias de poder. La importancia de esto no reside sólo en conseguir la igualdad entre hombres y mujeres, sino en que de otra manera el mundo estará dirigido por políticas diseñadas para máquinas cuando en realidad están transformando el destino de personas, y serán sostenidas por políticos afectados por miedos, inseguridades, narcisismos o fragilidades que no reconocerán y que, por lo tanto, intervendrán de manera determinante y descontrolada en sus decisiones.

Si no se consigue revertir la dirección y el ritmo acelerado que este orden disociado (patriarcal) imprime al cambio social, existe el riesgo de diseñar políticas cada vez más alejadas de la realidad humana, de las verdaderas necesidades emocionales de los ciudadanos, de la capacidad de sustentación del planeta y de la paz social. Nunca como ahora ha sido tan necesaria una crítica (feminista) contra la disociación que define el poder que nos rige, por lo que seguramente nunca como ahora será tan combatida por el discurso social (patriarcal).

# Bibliografía

Abraham, Ralph H. (1993), “Human fractals. The arabesque in our mind”, *Visual Anthropology Review* 9 (1), pp. 52-55.
Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
Aiello, Leslie C. y Peter Wheeler (1995), “The expansive-tissue hypothesis: The brain and the digestive system in human and primate evolution”, *Current Anthropology* 32(2), pp. 199-221.
Amorós, Celia (1987), “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de Individuación”, *Arbor,* 128, pp. 503-504.
— (1997), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Madrid, Cátedra.
— (2009), *Vetas de Ilustración,* Madrid, Cátedra.
Arranz Lozano, Fátima (2004, “Las mujeres y la Universidad española: estructuras de dominación y disposiciones feminizadas en el profesorado universitario”, *Política y Sociedad* 41(2), pp. 223-242.
Arsuaga, Juan Luis (2001), *El enigma de la esfinge*, Barcelona, Areté.
Arsuaga, Juan Luis e Ignacio Martínez (1998), *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid, Temas de Hoy.
Balée, William (1994), *Footprints of the Forest. Ka’apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*, Nueva York, Columbia University Press.
Baumann, Zigmunt (2007), *Vida de consumo,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Beckerman, S. y P. Valentine (eds.) (2002), *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America,* Miami, University of Florida Press.
Begler, Elsie B. (1978), “Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society”, *American Anthropologist, New Series* 80(3), pp. 571-588.
Bermúdez de Castro, Jose María y Manuel Domínguez Rodrigo (1992), “Heterochrony and the paleoanthropological record: the origins of the genus homo reconsidered”, *Trabajos de Prehistoria* 49, pp. 51-68.
Beteta, Yolanda (2011), *Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos. Estrategias de desautorización femenina en la ficción bajomedieval*, Madrid, Almudayna.

Bird-David, Nurit (1999), "'Animism' revisited: Personhood, environment and relational epistemology", *Current Anthropology*, vol. 40, Suplemento, pp. S67-S91.
Blaffer Hrdy, Sarah (1999), *The woman that never evolved*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
Bolstanki, Luc y Eve Chiapello (2005), *The new spirit of capitalism*, Nueva York, Verso.
Bonino, Luis (1999), "Varones, género y salud mental –deconstruyendo la 'normalidad' masculina–", en Marta Segarra y Ángels Carabí (eds.), *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria.
Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
Bradley, Richard (1984), *The social foundations of prehistoric Europe*, Londres, Longman.
Brooks, David (2011), *The social animal. Hidden sources of love, character and achievement*, Nueva York, Random House.
Brumfiel, Elizabeth M. (2006), "Methods in feminist and gender archaeology: A feeling for difference-likeness", en S. Milledge Nelson (ed.), *Handbook of gender in archaeology*, Lanham, Altamira Press, pp. 30-58.
Bunn, H. T. y T. R. Pickering (2010), "Bovid mortality profiles in paleoecological context falsify hypothesis of endurance running-hunting and passive scavenging by early Pleistocene hominins", *Quaterly Research* 74(3), pp. 395-404.
Burin, Mabel (1996), "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables", en Mabel Burin y Emilce Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad,* Buenos Aires, Paidós, pp. 61-99.
— (2003), "El deseo de poder en la construcción de la subjetividad femenina. El 'techo de cristal' en la carrera laboral de las mujeres", en Almudena Hernando (coord.), *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo*, Madrid, Minerva, pp. 33-70.
Butler, Judith (2006), *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós (edic. orig.: *Undoing gender*, Nueva York, Routledge, 2004).
Callon, Michel (1991), "Techno-economic networks and irreversibility", en John Law (ed.), *A sociology of monsters. Sociological Review Monograph*, Londres, Routledge, pp. 132-164.
Campbell, Alan T. (1989), *To square with genesis. Causal statements and shamanic ideas in Wayapí,* Iowa City, University of Iowa Press.
Carabí, Ángels y Josep M. Armengol (eds.) (2008), *La masculinidad a debate*, Barcelona, Icaria.
Carr, Nicholas (2011), *Superficiales: ¿qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Madrid, Taurus.
Chavarría, Maricel (2008), "Una mujer sumisa para acabar bien la noche", *La Vanguardia,* 12 de abril de 2008, p. 34.
Chodorow, Nancy J. (1978), *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley, University of California Press.
Cobo, Rosa (2005), "El género en las Ciencias Sociales", *Cuadernos de Trabajo Social,* 18, pp. 249-258.
— (2007), "Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal", en Celia Amorós y Luisa Posada Kubissa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Col. Debate, 47, Madrid, Instituto de la Mujer, pp. 71-84.
— (2011), *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid, Catarata.

Cohen, Anthony P. (1994), *Self-consciousness. An alternative anthropology of identity,* Londres, Routledge.
Connell, Raewyn W. (1995), *Masculinities*, Berkeley, University of California Press.
Cormier, Loretta A. (2003a), *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*, Nueva York, Columbia University Press.
— (2003b), "Decolonizing history. Ritual transformation of the past among the Guajá of Eastern Amazonia", en Neil L. Whitehead (ed.), *Histories and historicities in Amazonia,* Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, pp. 123-139.
Cowell, Adrian (1973), *The tribe that hides from man*, Nueva York, Stein and Day Publishers.
Damasio, Antonio T. (2009 [1994]), *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
Davis, Angela (1981), *Women, race and class*, Nueva York, Random House.
Descola, Philippe (1996), "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", en Philippe Descola y Gisli Pálsson (eds.), *Nature and society. Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, pp. 82-102.
— (2001), "The genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia", en Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*, Berkeley, University of California Press, pp. 91–114.
— (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
Dio Bleichmar, Emilce (1998), *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Buenos Aires, Paidós.
Domínguez Rodrigo, Manuel (1994), *El origen del comportamiento humano*, Madrid, Librería Tipo.
— (1996), *En el principio de la humanidad*, Madrid, Síntesis.
— (1997), *El primate excepcional. El origen de la conducta humana*, Barcelona, Ariel.
— (2004), *El origen de la atracción sexual humana*, Madrid, Akal.
Domínguez-Rodrigo, M., M. Bunn, H. T Mabulla, E. Baquedano y T. R. Pickering (2010), "Paleoecology and hominin behavior during Bed I at Olduvai George (Tanzania)", *Quaterly Research* 74(3), pp. 301-303.
Dumont, Pierre (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
Dunbar, Robin (1997), *Grooming, gossip and the evolution of language*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
Eliade, Mircea (1988 [1957]), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
Elias, Norbert (1990a), *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
— (1990b), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
— (1992), *Time: an essay,* Oxford, Basil Blackwell.
— (1993), *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
— (2001 [1991]), "On human beings and their emotions: a process-sociological essay", en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.), *The body. Social process and cultural theory*, Londres, Sage Publications, pp. 103-125.
Engelstad, Erika (2007), "Much more than gender", *Journal of Archaeological Method and Theory,* 14, pp. 217-234.
Ewing, Katherine P. (1990), "The illusion of wholeness: culture, self, and the experience of inconsistency", *Ethos,* 18(3), pp. 251-278.
Fausto, Carlos (1999), "Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia", *American Ethnologist,* 26, pp. 933-956.

Fausto, Carlos y Eduardo Viveiros de Castro (1993), "La puissance et l'acte: La parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud", *L'Homme,* 126-128, pp. 141-170.
Fausto-Sterling, Anne (1985), *Myths of gender. Biological theories about women and men*, Nueva York, Basic Books.
— (2006), *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina.
Femenías, María Luisa (2008), "Identidades esencializadas/violencias activadas", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* 38, pp. 15-38.
Fisher, Helen (1987), *El contrato sexual. La evolución de la conducta humana,* Barcelona, Biblioteca Científica Salvat, Nº 99.
Flanagan, James G. (1989), "Hierarchy in simple 'Egalitarian' societies", *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 245-266.
Forline, Louis C. (1997), "The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: Foragers or Maranhão State, Brazil", tesis de doctorado, Gainesville, University of Florida,.
Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
Fowler, Chris (2005), *The Archaeology of personhood. An anthropological approach*, Londres, Routledge.
Freud, Sigmund (2006 [1930]), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
Fried, Morton H. (1967), *The evolution of political society*, Nueva York, Random House.
Galán, Eduardo (1993), *Estelas, paisaje y territorio en el Bronce Final del Suroeste*, Madrid, Revista *Complutum*, Extra Nº 3.
Gálvez, Lina y Juan Torres López (2010), *Desiguales. Mujeres y hombres frente a la crisis económica*, Barcelona, Icaria.
Gándara, Manuel (1990), "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad", en Yoko Sugiera y María Carmen Serra P., (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch Gimpera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-82.
García de León, María Antonia (2002), *Herederas y heridas. (Elites profesionales femeninas)*, Valencia, Cátedra.
— (2005), *La excelencia científica. (Hombres y mujeres en las Reales Academias),* Madrid, Instituto de la Mujer.
García de León, María Antonia y María Luisa García de Cortázar (1998), *Mujeres en minoría. Sobre las catedráticas de Universidad*, Madrid, Editorial CIS.
— (coords.) (2001), *Las académicas (Profesorado universitario y género)*, Madrid, Editorial Instituto de la Mujer.
Geertz, Clifford (1984), "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding", en Richard A. Shweder y Robert A. LeVine (eds.), *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-136.
Giddens, Anthony (1987), *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
— (2003 [1984]), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
Gilchrist, Roberta (1999), *Gender and material culture: contesting the past*, Nueva York, Routledge.
Gilligan, Carol (1990), "Teaching Shakespeare' sister: Notes from the underground of the female adolescence", en C. Gilligan, N. Lions y T. Hammer (eds.), *Making connections: the relational worlds of adolescent girls at Emma Willard School*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 6-29.

González Ruibal, Alfredo y Almudena Hernando (2010), "Genealogies of destruction. Archaeology of the contemporary past in the Amazonian forest", *Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress,* 6(1), pp. 5-28.

González Ruibal, Alfredo, Almudena Hernando y Gustavo Politis (2011), "Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brasil)", *Journal of Anthropological Archaeology,* 30, pp. 1-16.

Goody, Jack (2000), *The power of the written tradition*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.

Gow, Peter (1989), "The perverse child: Desire in a native Amazonian subsistence economy", *Man, New Series* 24(4), pp. 567-582.

Habermas, Jürgen (2002 [1981]), *Teoría de la acción comunicativa,* vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Taurus.

Haraway, Donna (1985), "A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s'", *Socialist Review,* 80, pp. 65-107.

— (1989) *Primate visions. Gender, race and nature in the world of modern science*, Londres, Routledge.

— (1991), *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, Londres, Free Association Books.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2002), *Imperio*, Barcelona, Paidós.

Havelock, Eric A. (1996 [1986]), *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós.

Henn, B. M., C. R. Gignoux, M. Jobin, J. M. Granka, J. M. Macpherson, J. M. Kidd, L. Rodríguez-Botigué, S. Ramachandran, L. Hon, A. Brisbin, A. A. Lin, P. A. Underhill, D. Comas, K. K. Kidd, P. J. Norman, P. Parham, C. D. Bustamante, J. L. Mountain, y M. W. Feldman (2011), "Hunter-gatherer genomic diversity suggests a southern African origin for modern humans", *Proceedings of the National Academy of Science (PNAS)*, 108 (13), pp. 5154-5162.

Herdt, Gilbert H. (1994), *Third sex, third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history*, Nueva York, Zone Books.

Hernando, Almudena (2000a), "Factores estructurales asociados a la identidad de género femenina. La no-inocencia de una construcción socio-cultural", en Almudena Hernando (ed.), *La construcción de la subjetividad femenina*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, pp. 101-142.

— (2000b), "Hombres del tiempo y mujeres del espacio. Individualidad, poder y relaciones de género", en Paloma González Marcén (coord.), *Espacios de género en arqueología. Arqueología Espacial*, 22, pp. 23-44.

— (2002), *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal.

— (2005), "Agricultoras y campesinas en las primeras sociedades productoras", en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, vol. I, pp. 79-115.

— (2006), "Arqueología y globalización. El problema de la definición del 'otro' en la postmodernidad", *Complutum*, 17, pp. 221-234.

— (2010), "Gender, individualization, and affine/consanguineal relationship", en L. H. Dommasness, T. Hjorungdal, S. Montón-Subías, M. Sánchez Romero y N. L.Wicker (eds.), *Situating gender in European archaeologies*, Budapest, Archaeolingua, pp. 283-306.

Hernando, Almudena y Alfredo González Ruibal (2011), "Fractalidad, materialidad y cultura. Un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá (Maranhão, Brasil)", *Revista Chilena de Antropología,* 24, pp. 9-61.

Hernando, Almudena, Gustavo Politis, Alfredo González Ruibal y Elizabeth B. Coello (2011), "Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil)", *Journal of Anthropological Research*, 67(2), pp. 189-211.

Holbraad, Martin (2009), "Ontology, ethnography, archaeology: An afterword on the ontography of things", *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), pp. 431-441.

Hurford, James R., Michael Studdert-Kennedy y Chris Knight (eds.) (1998), *Approaches to the evolution of language*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jenkins, Richard (1996), *Social identity*, Londres y Nueva York, Routledge.

Jockenhövel, Albrecht (1990), "Räumliche Mobilität von Personen in der mittleren Bronzezeit des westlichen Mitteleuropa", *Germania*, 69, pp. 49-62.

Johanson, Donald C. y Maitland Edey (1981), *Lucy. The beginning of humankind*, Nueva York, Simon and Schuster [trad. esp.: *El primer antepasado del hombre*, Barcelona, Planeta, 1982].

Jónasdóttir, Anna G. (1993), *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?*, Madrid, Cátedra.

Kashima, Y., S. Yamaguchi, U. Kim, S-C. Choi, M. J. Gelfand y M. Yuki (1995), "Culture, gender, and self: A perspective from individualism-collectivism research", *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, Nº 5, pp. 925-937.

Kehrer-Sawatzki, Hildegard y David N. Cooper (2007), "Structural divergence between the human and chimpanzee genomes", *Human Genetics* 120(6), pp. 759-778.

Kelly, Raymond C. (1976), "Witchcraft and sexual relations. An exploration in the social and semantic implications of the structure of belief", en Paula Brown y Georgeda Buchbinder (eds.), *Man and woman in the New Guinea Highlands,* Washington, Special Publications of the American Anthropological Association, Nº 8, pp. 36-53.

Kelly, Jose Antonio (2005), "Fractality and the exchange of perspectives", en Mark S. Mosko y Frederick H. Damon (eds.), *On the order of chaos. Social anthropology and the science of chaos*, Nueva York, Berghahn Books, pp. 108-135.

Kent, Susan (1993), "Sharing in an egalitarian Kalahari community", *Man (New Series)*, 28(3), pp. 479-514.

Kimbel, William H., Donald C. Johanson y Yoel Rak (1994), "The first skull and other new discoveries of Australopithecus afarensis at Hadar, Etiopía", *Nature*, 368, pp. 449-452.

Knapp, A. Bernard y Lynn Meskell (1997), "Bodies of evidence on prehistoric Cyprus", *Cambridge Archaeological Journal*, 7:2, pp. 183-204.

Knapp, A. Bernard y Peter Van Dommelen (2008), "Past practices: rethinking individuals and agents in Archaeology", *Cambridge Archaeological Journal*, 18(1), pp. 15-34.

Knappett, Carl y Lambros Malafouris (eds.) (2008), *Material agency: towards a non-anthropocentric approach,* Nueva York, Springer-Kluwer.

Kozák, Vladimir, David Baxter, Laila Williamson y Robert L. Carneiro (1979), *The Héta indians: fishing in a dry pond*, Nueva York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 55, parte 6.

Krige, Eileen J. (1974), "Woman-marriage, with special reference to the Lovedu-its significance for the definition of marriage", *Africa. Journal of the International African Institute*, 44(1), pp. 11-37.

Kristiansen, Kristian (1982), "The formation of tribal systems in later european prehistory: Northern Europe 4000-500 B.C.", en Colin Renfrew, Michael J.

Rowlands y Barbara A. Seagraves (eds.), *Theory and explanation in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 241-280.
— (1984), "Ideology and material culture: and archaeological perspective", en Matthew Spriggs (ed.), *Marxist perspectives in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 72-100.
Kuhn, Thomas S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
Larsson, Lars (1988), "Aspects of exchange in Mesolithic Societies", en B. Hardh, L. Larsson, D. Olausson y R. Petré (eds.), *Trade and exchange in Prehistory. Studies in honour of Berta Stjernquist*, Lund, Acta Archaeologica Lundensia, Series In 8º, Nº 16, pp.25-32.
Latour, Bruno (1993), *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología moderna*, Barcelona, Debate.
Leacock, Eleanor B. (1992), "Women' status in egalitarian society. Implications for social evolution", *Current Anthropology*, 33(1), pp. 225-259.
Lee, Richard B. (1982), "Politics, sexual and non-sexual, in an egalitarian society", en Eleanor B. Leacock y Richard B. Lee (eds.), *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37-59.
Leenhardt, Maurice (1997 [1947]), *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós.
Levinton, Nora (2000a), *El superyó femenino. La moral en las mujeres*, Madrid, Biblioteca Nueva.
— (2000b), "Normas e ideales del formato de género", en Almudena Hernando (coord.), *La construcción de la subjetividad femenina,* Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, pp. 53-99.
LiPuma, Edward (2000), *Encompassing others. The magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
Lomas, Carlos (ed.) (2002), *¿Todos los hombres son iguales? Identidad masculina y cambios sociales*, Barcelona, Paidós.
Lozano Rubio, Sandra (2011), "Gender thinking in the making. Feminist epistemology and gender archaeology", *Norwegian Archaeological Review*, 44, 1, pp. 21-39.
Lukes, Steven (1985), *El poder. Un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI.
Lull, Vicente, Cristina Rihuete, Rafael Micó y Roberto Risch (2004), "Las relaciones de propiedad en la sociedad argárica. Una aproximación a través del análisis de las tumbas de individuos infantiles", *Mainake*, 26, pp. 233-272.
MacCallum, Cecilia (1990), "Language, kinship and politics in Amazonia", *Man (New Series)*, 25, pp. 412-433.
Machin, Anna (2009), "The role of the individual agent in Acheulean biface variability", *Journal of Social Archaeology*, 9(1), pp. 35-58.
MacWhinney, Will (1990), "Fractals cast no shadows", *IS Journal*, 5(1), pp. 9-12.
Madrid, Mercedes (1999), *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra.
Marín Aguilera, Beatriz (2012), "Bajo la mirada clásica: la posición social femenina como amenaza para el poder masculino", en A. Bar-Magen, M. Crespo, A. Daza y M. Lanz (eds.), *V Jornadas de Investigación del Departamento de Prehistoria y Arqueología de la UAM*, 6-8 de abril de 2011, Madrid, UAM Ediciones, Colección Actas CD, en prensa.
Markus, Hazel R. y Shinobu Kitayama (1991), "Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation", *Psychological Review*, 98(2), pp. 224-253.

Martínez, Cándida (2005), "Los espacios de las mujeres hispanas", en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, vol. 1, pp. 153-192.
Mauss, Marcel (1991 [1968]), "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 307-333.
McBrearty, Sally y Alison Brooks (2000), "The revolution that wasn't: A new interpretation of the origin of modern human behavior", *Journal of Human Evolution*, 39, pp. 453-563.
Midgley, Mary (2004), *The myths we live by*, Londres y Nueva York, Routledge Classics.
Millet, Kate (1970), *Sexual politics*, Nueva York, Doubleday.
Mohanty, Chandra T., Ann Russo y Lourdes Torres (1991), *Third world women and the politics of feminism*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
Molina Petit, Cristina (2000), "Debates sobre el género", en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, pp. 255-284.
— (2009), *Dialéctica feminista de la ilustración,* Barcelona, Anthropos.
Money, John (1965), "Psychosexual differentiation", en John Money (ed.), *Sex research: New developments*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 3-23.
Montón-Subías, Sandra y Margarita Sánchez-Romero (eds.) (2008), *Engendering social dynamics. The archaeology of maintenance activities*, British Archaeological Reports, Archaeological Series 1862, Oxford, Archaeopress.
Moore, Henrietta (2000), "Ethics and ontology: Why agents and agency matter", en Marcia Anne Dobres y John E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, Routledge, pp. 259-263.
Morant, Isabel (dir.) (2005), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra.
Morin, Edgar (2005 [1994]), "Epistemología de la complejidad", en Dora Fried Schnitman (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, pp. 421-453.
Morris, Colin (1987), *The discovery of the individual. 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press/Medieval Academy of America.
Muñoz, Ángela (1999), "El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina", en Mary Nash, María José de la Pascua y Gloria Espigado (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 71-89.
— (2001), "Fent món en el món. El moviment religiós femení castellà. Segles XII-XVI", *L'Avenç*, febrero de 2001, Dossier *Dones i monaquisme. Vida Religiosa*, pp. 60-65.
— (2005), "Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)", en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina,* Madrid, Cátedra, vol. 1, pp. 713-743.
— (2008), "Ser monja en la Edad Media. La disciplina e indisciplina del hábito", en *La Historia no contada. Mujeres pioneras,* Albacete, Editora Municipal, pp. 29-43.
Muraro, Luisa (1994), *El orden simbólico de la madre*, Madrid, horas y HORAS.
Murdock, George P. (1967), *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Nicholson, Linda (1990), "Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía", en Sheila Benhabib y Drucila Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica,* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, pp. 29-48.
Olsen, Bjørnar (2010), *In defense of things: Archaeology and the ontology of objects*, Lanham, AltaMira.
Olson, David R. (1998), *El mundo sobre el papel. El impacto sobre la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa [ed. orig.: *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994].
Ong, Walter (1996), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra,* México, Fondo de Cultura Económica [edic. orig.: *Orality and literacy. The technologizing of the word,* Londres, Methuen & Co., 1982].
Orlandis, José (1971), *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra.
Ortner, Sherry B. (1996), *Making gender. The politics and erotics of culture*, Boston, Beacon Press.
Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.) (1981), *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
Politis, Gustavo (2007), *Nukak. Ethnoarchaeology of an Amazonian People,* Walnut Creek, CA, University College London Institute of Archaeology Publications.
Pomeroy, Sarah B. (1999), *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Akal.
Posada Kubissa, Luisa (2007a), "La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray", en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 2ª ed., vol. 2: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, pp. 253-288.
— (2007b), "El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y 'El orden simbólico de la madre'", en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. 2: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, 2ª ed., Madrid, Minerva Ediciones, pp. 289-317.
Price, T. D., R. A. Bentley, J. Lüning, D. Gronenborn, y J. Wahl, J. (2001), "Prehistoric human migration in the *Linearbandkeramik* of Central Europe", *Antiquity*, 75, pp. 593-603.
Price-Williams, Douglas P. (1980), "Anthropological approaches to cognition and their relevance to psychology", en Harry C. Triandis y Walter Lonner (eds.), *Handbook of cross-cultural psychology. Basic processes,* Boston y Londres, Allyn and Bacon, vol. 3, pp. 155-184.
Querol, María Ángeles y Consuelo Treviño (2005), *La mujer en el origen del hombre,* Barcelona, Bellaterra.
Randsborg, Klavs (1984), "Women in Prehistory: the Danish example", *Acta Archaeologica*, 55, pp. 143-154.
Rathje, William L. (1992), *Rubbish!: the Archaeology of Garbage*, Nueva York, HarperCollins.
Read, K. E. (1955), "Morality and the concept of the person among the Gahuku-Gama", *Oceania*, 25, pp. 233-282.
Renfrew, Colin y John F. Cherry (eds.) (1984), *Peer polity interaction and socio-political change*, Cambridge, Cambridge University Press, New Directions in Archaeology.

Rival, Laura (1999), "Introduction: South America", en Richard B. Lee y Richard H. Daly (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of hunters and gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-85.
— (2005), "The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador", *Ethnos*, 70(3), pp. 285-310.
— (2007), "Proies Meurtrières, Rameaux Bourgeonnants: Masculinité et féminité en Terre Huaorani (Amazonie équatorienne)", en Nicole-Claude Mathieu (ed.), *La Notion de personne femme et homme en sociétés matrilinéaires et Uxori-matrilocales*, París, Ed. Maison des Sciences de l'Homme, pp. 125-154.
Rivera, María-Milagros (2005), "Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer", en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina,* Madrid, Cátedra, vol. I, pp. 745-767.
Robb, John (1994), "Gender contradictions, moral coalitions, and inequality in Prehistoric Italy", *Journal of European Archaeology* 2(1), pp. 20-49.
Roca, Ignacio M. (2005), "La gramática y la biología en el género del español (1ª parte)", *Revista Española de Lingüística*, 35, 1, pp. 17-44.
Rodríguez Mayorgas, Ana (2010), *Arqueología de la palabra*, Barcelona, Bellaterra.
Rogers, Susan C. (1975), "Female forms of power and the myth of male dominance", *American Ethnologist*, 2(4), pp. 727-757.
Rougemont, Denis de (1997), *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós.
Rowlands, Michael J. (1980), "Kinship, alliance and exchange in the european Bronze Age", en John Barret y Richard Bradley (eds.), *Settlement and society in the British Later Bronze Age*, Oxford, Archaeopress, British Archaeological Reports (British Series), 83, pp.15-55.
Rubin, Gayle (1975), "The traffic on women. Notes on the "'Political Economy of Sex'", en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 157-210. [trad. esp.: "Notas sobre la 'economía política' del sexo", Revista *Nueva Antropología*, vol. VIII, Nº 30, 1986, pp. 95-145].
Ruiz-Gálvez, María Luisa (1992), "La novia vendida: orfebrería, herencia y agricultura", *SPAL,* 1, pp. 219-251.
— (1996), "La orfebrería y su significado", *El oro y la orfebrería prehistórica de Galicia,* Diputación Provincial y Museo Provincial de Lugo, pp. 87-98.
— (1998), "Peripheral, but not that much…!", en Vítor Oliveira Jorge (ed.), *Intercâmbio e Comércio: as "Economías" da Idade de Bronze (I),* Monografía de *Trabalhos de Arqueología*, 10, pp. 101-113.
— (2009), "¿Qué hace un micénico como tú en un sitio como éste? Andalucía entre el colapso de los palacios y la presencia semita", *Trabajos de Prehistoria* 66, Nº 2, pp. 93-118.
Sahlins, Marshall (1963), "Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5, pp. 285-303.
Sampson, Edward E. (1988), "The debate on individualism. Indigenous psychologies of the individual and their role in personal and societal functioning", *American Psychologist* 43(1), pp. 15-22.
Sanahuja, María Encarnación (2002), *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, Madrid, Cátedra.
Sanday, Peggy R. (1981), *Female power and male dominance. On the origins of sexual inequality,* Cambridge, Cambridge University Press.

San José, Begoña (2003), "De la impotencia al 'empoderamiento'", en Almudena Hernando (coord.), *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo*, Madrid, Minerva Ediciones, pp. 137-169.

Schiebinger, Londa (1989), *The mind has no sex? Women in the origins of modern science*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

— (1996), "Why mammals are called mammals: Gender politics in Eighteenth-Century natural history", en Evelyn Fox Keller y Helen E. Longino (eds.), *Feminism and science*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, pp. 137-153.

Scott, Joan (1986), "Gender: A useful category of historical analysis", *American Historical Review*, 91, pp. 1053-1075 [trad. esp.: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea,* Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1990, pp. 23-56].

Semaw, S., P. Renne, J. W. Harris, C. S. Feibel, R. L. Bernor, N. Fessehay K. Mowbray (1997), "2.5-million-year-old stone tools from Gona, Ethiopia", *Nature*, 385, pp. 333-336.

Sennett, Richard (2009 [1998]), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, 10ª ed., Madrid, Anagrama.

Seymour-Smith, Charlotte (1991), "Women have no affines and men no kin: The politics of the Jivaroan Gender Relation", *Man* (*New Series)*, vol. 26(4), pp. 629-649.

Sherratt, Andrew (1981), "Plough and pastoralism: Aspects of the secondary products revolution", en Ian Hodder, Glynn Isaac y Norman Hammond (eds.), *Pattern of the past. Studies in honour of David Clarke*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 261-303.

— (1982), "Mobile resources: settlement and exchange in early agricultural Europe", en Colin Renfrew y Stephen Shennan (eds), *Ranking, resource and exchange. Aspects of the archaeology of early European society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-26.

— (1986), "Wool, wheels and plughmarks: Local developments or outside introductions in Neolithic Europe?", *Institute of Archaeology Bulletin*, 23, pp. 1-15.

— (1987), "Cups that cheered", en William H. Waldren y Rex C. Kennard (eds.), *Bell beakers of the Western Mediterranean. Definition, interpretation, theory and new site data*, The Oxford International Conference, 1986, Oxford, Archaeopress, *British Archaeological Reports (International Series,* 331(1), pp. 81-113.

Shlain, Leonard (1999), *The alphabet versus the Goddess. The conflict between word and image*, Nueva York, Penguin/Compass.

Shweder, Richard A. y Edmund J. Bourne, (1982), "Does the concept of the person vary cross-culturally?", en Anthony J. Marsella y Geoffey M. White (eds.), *Cultural conceptions of mental health and therapy*, Dordrecht, Springer, pp. 97-137.

Siegel, Daniel J. (2007), *La mente en desarrollo. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Silva, Marcio (2001), "Relações de gênero entre os Enawene-Nawe", *Tellus*, 1(1), pp. 41-65.

Sökefeld, Martin (1999), "Debating self, identity, and culture in Anthropology", *Current Anthropology*, 40(4), pp. 417-447.

Sørensen, Marie Louise S. (1991), "The construction of gender through appearance", en Dale Walde y Noreen D. Willows (eds.), *The Archaeology of gender*,

Proceedings of the 22nd Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary, The University of Calgary Press, pp. 121-129.
— (1997), "Reading dress: the construction of social categories and identities in Bronze Age Europe", *Journal of European Archaeology*, 5.1, pp. 93-114.
— (2000), *Gender Archaeology*, Cambridge, Polity Press.
Spiro, Melford E. (1993), "Is the western conception of the self 'peculiar' within the context of the world cultures?", *Ethos*, 21(2), pp. 107-153.
Stanford, Craig B. (1998), "The social behavior of chimpanzees and bonobos. Empirical evidence and shifting assumptions", *Current Anthropology*, 39 (4), pp. 399-419.
Stiglitz, Joseph E. (2003), *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus.
Strathern, Marilyn (1988), *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
— (1990), *Partial connections, ASAD* Special Publication Nº 3, University Press of America.
Tanesini, Alessandra (1999), *An Introduction to feminist epistemologies*, Oxford y Massachussets, Blackwell.
Taylor, Anne-Christine (2001), "Wives, pets, and affines", en Laura M. Rival y Neil L. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, pp. 45-56.
Thomas, Julian (2004), *Archaeology and Modernity*, Londres, Routledge.
Thompson, Jennifer L., Gail E. Krovitz, y Andrew J. Nelson (2003), *Patterns of growth and development in the genus Homo*, Cambridge, Cambridge University Press.
Torres López, Juan (2010), *La crisis de las hipotecas basura. ¿Por qué se cayó todo y no se ha hundido nada?*, Madrid, Sequitur.
Treherne, Paul (1995), "The warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze-Age Europe", *Journal of European Archaeology*, 3,1, pp. 105-144.
Turner, Terence S. (1979), "The Gê and Bororo Societies as dialectical systems: A general model", en David Maybury-Lewis y Joan Bamberger (eds.), *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp.147-178.
Valcárcel, Amelia (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.
— (2008), *Feminismo en un mundo global*, Madrid, Cátedra.
Veyne, Paul (1987), "L'individu atteint au coeur par la pussance publique", en Paul Veyne *et al.*, *Colloque de Royaumont sur l'individu*, París, Édition du Seuil, pp. 7-19.
Vilaça, Aparecida (2002), "Making kin out of Others in Amazonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), pp. 347-365.
Virilio, Paul (2005), *The Paul Virilio Reader,* editado por Steve Redhead, Nueva York, Columbia University Press.
Viveiros de Castro, Eduardo (1992), *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian Society*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
— (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2(2), pp. 115-144.
— (2001), "GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality", en Laura M. Rival y Neil L. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, pp. 19-43.
Wagner, Roy (1972), "Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition", *Man (New Series)*, 7(4), pp. 601-613.

— (1991), "The fractal person", en Maurice Godelier y Marilyn Strathern (eds.), *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.
Walter, Natasha (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Madrid, Turner Noema.
Warner, Marina (1991 [1976]), *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus.
Way, Niobe (2011), *Deep secrets. Boys' friendships and the crisis of connection*, Cambridge, Harvard University Press.
Weintraub, Karl J. (1993), *La formación de la individualidad. Autobiografía e Historia*, Madrid, Megazul-Endymion.
Wels-Weyrauch, Ulrike (1994), "In Grab enhalten, im Leben Getragen – Tracht und Schmuck der Frau", en Albrecht Jockenhövel y Wolf Kubach (eds.), *Bronzezeit in Dutschland*, Stuttgart, Theiss, pp. 59-64.
Witmore, Christopher L. (2007), "Symmetrical archaeology: Excerpts of a manifesto", *World Archaeology,* 39(4), pp. 546-562.
Young, Iris M. (1983), "Is male gender identity the cause of male domination?", en Joyce Trabilcot (comp.), *Mothering. Essays in feminist theory*, New Jersey, Rowman & Allenhed, pp. 129-143.
Zent, Eglee L. (2006), *Morar en la selva: humanidad, prescripciones y seres hipostáticos entre los Hotï, Guayana venezolana*, Working Paper Nº 19, Latin American Studies Center, College Park, The University of Maryland.
Žižek, Slavoj (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos.

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Este libro se terminó de imprimir
en agosto de 2012 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.

